ادريس هاني

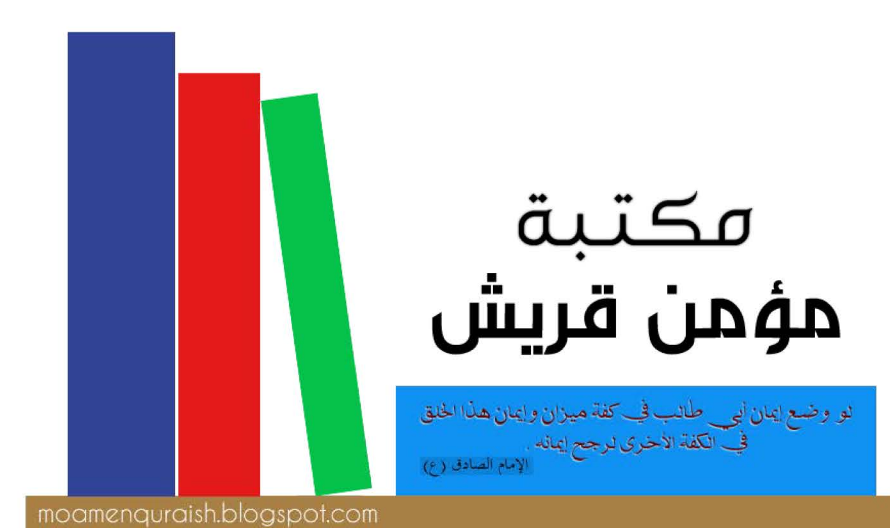
خرائط أيديولوجية ممزقة

الأيديولوجيا وصراع الأيديولوجيات العربية والإسلامية المعاصرة





مؤسسة الانتشار العربي


مكتبة
مؤمن قريش
لو وضع إيمان أبي طالب في كفة ميزان وإيمان هذا الخلق في الكفة الأخرى لرجح إيمانه .
الإمام الصادق (ع)
moamenquraish.blogspot.com

خرائط أيديولوجية ممزقة

الأيديولوجيا وصراع الأيديولوجيات العربية والإسلامية المعاصرة

خرائط أيديولوجية ممزقة

الأيديولوجيا وصراع الأيديولوجيات العربية والإسلامية المعاصرة

ادريس هاني



Arab Diffusion Company

ادريس هاني

خرائط أيديولوجية ممزقة

الأيديولوجيا وصراع الأيديولوجيات العربيةوالإسلامية المعاصرم



ص.ب 113/5752

E-mail: arabdiffusion@hotmail.com
www.alintishar.com
بيروت-لبنان
هاتف: ٠١٦٥٩١٤٨-٩٦١ فاكس: ٠١٦٥٩١٥٠-٩٦١

الطبعة الأولى ٢٠٠٦

المحتويات

إهـداء ١١
مقـــدمة ١٣
تنبيهات وتوجيهات ضرورية ٢٦

الباب الأول:
من الايديولوجيا الواصفة إلى النقد الايديولوجي بالفعل

الفصل الأول: من النقد الايديولوجي الغربي إلى النقد الايديولوجي العربي ٣٣
القسم الأول: النقد الإيديولوجي الغربي كإطار مرجعي: بمثابة مدخل تأسيسي ٣٥
مدخل ٣٥
صراع الأفكار أم ديكتاتوريا الوعي الشقي. ٤٠
لوي ألتوسير: الوعي المتخيل أو في البدء كانت الايديولوجيا!. ٤٤
في بنية الايديولوجيا: الايديولوجيا كأسطورة للمجتمع الحديث. ٤٧
الايديولوجيا في «منظورية» كارل مانهايم. ٥١
مع بول ريكور: الايديولوجيا من منظور أنطولوجي.! ٥٣
القسم الثاني: نقد الأيديولوجيا في الفكر العربي ـ الإسلامي المعاصر ٥٨
ـ مدخل ٥٨
مبحث أول: الايديولوجيا والنقد الايديولوجي في الفكر العربي ـ الإسلامي المعاصر. ... ٦٠
مبحث ثانٍ: جدل الايديولوجيا والفلسفة الاجتماعية ٦٣
مبحث ثالث: النقد «المانهايمي» يتجدد عربياً ٧١
الأيديولوجيا في مواجهة سؤال النهاية في الفكر العربي والإسلامي المعاصر. ... ٧٨
الفصل الثاني: النقد الأيديولوجي بالفعل: الأيديولوجيا النهضوية مثالاً ٨٥
مدخل ٨٥
صدمة الحداثة، والاستجابة المغشوشة ٩٥

١ ـ القسم الأول: النقد الأيديولوجي لفكر النهضة العربية الاسلامية الحديث ١٠١
مبحث أول: د. حنفي والموقف التوفيقي ١٠٨
مبحث ثانٍ: سمير أمين، وازدواجية مشروع النهضة العربية ١١٤
مبحث ثالث: الجابري، والمحور الإشكالي: الأصالة والمعاصرة ١١٦
مبحث رابع: غريغوار مرشو، وخدعة النهضة العربية ١٢٠
مبحث خامس: العروي، والنقد الجذري لفكر النهضة العربية ١٢٣
من الشيخ العصري إلى السياسي وداعية التقنية ١٢٧
القسم الثاني: الصراع الأيديولوجي، وعودة سؤال النهضة في شروط جديدة ١٣٣
مبحث أول: بين شرائط النهضة وإكراهات «التدليج»:
من التفكير الإقليمي إلى التفكير الكوني ١٣٦
مبحث ثانٍ: البحث عن الكوني في الجزئي؛ الليبرالية ليست خياراً حتمياً للعصر ١٤١
مبحث ثالث: مشروع نهضوي ممكن، من صلب الإحباط العربي ١٤٥
مبحث رابع: النهضة بوصفها استخلافاً ١٥٣

الباب الثاني:
الفكر العربي والإسلامي المعاصر
في أفق سجالياته الايديولوجية

مدخل عام: ١٦١
الجديد والقديم في الخطاب النقدي التراثي ١٦٣
صدمة الحداثة، أو ميلاد إشكالية الحداثة في الخطاب العربي والإسلامي ١٦٤
النقد الأيديولوجي ومسألة التراث والحداثة ١٦٩
الفصل الأول: الايديولوجيات العربية المعاصرة وإشكالية التراث ١٧١
القسم الأول: خطاب القطيعة وتشريح العقل ١٧٣
توطئة: في مفهوم القطيعة ١٧٣
مبحث أول: خطاب القطيعة الكبرى؛ عبد الله العروي مثالاً ١٧٤
حتمية الفكر التاريخي: ١٧٥
في نقد خطاب الأصالة والفكر السلفي ١٧٧
مقومات الفكر التاريخي: ١٨١
فتصبح المعادلة اليوم كالتالي: ١٨٢
هل لهم ماركسيتهم ولنا ماركسيتنا؟ ١٨٢

في التبعية والاستيلاب ١٨٥
مبحث ثانٍ: القطيعة الصغرى، الجابري مثالاً ١٨٩
التراث والحداثة.. ومأزق العلاقة ١٩١
الجابري وتثليث المعرفة العربية ١٩٧
١ ـ البيان ١٩٨
٢ ـ العرفان ١٩٩
٣ ـ البرهان ١٩٩
من التأسيس إلى إعادة التأسيس ٢٠٠
سؤال القطيعة الإبستيمولوجية ٢٠٢
مبحث ثالث: خطاب القطيعة الوسطى: أركون مثالاً ٢٠٩
أركون وإشكالية المنهج ٢١٠
الإسلاميات التطبيقية ٢١٥
في مفهوم التراث ٢١٨
التراثات ومسلمات العقل الأرثوذكسي ٢٢٣
التراث أمام صدمة الحداثة ٢٢٥
ملاحظات أولية على المقاربة الأركونية: ٢٢٦
القسم الثاني: خطاب الوصل الثوروي. ٢٢٩
مبحث أول: الوصل بوصفه استلهاماً: تيزيني مثالاً ٢٢٩
الجدلية التاريخية ٢٣٠
الاختيار التراثي والموقف الإيديولوجي من التراث ٢٣٥
نظرية التراث والثورات الثلاث ٢٣٦
مبحث ثانٍ: الوصل بوصفه تبنياً طبقياً: حسين مروة مثالاً ٢٣٩
الطرح الثوري الطبقي لتقريب التراث ٢٤٠
إشكالية التراث وأزمة المنهج ٢٤٨
ملاحظات أولية على مقاربة حسين مروة ٢٥١
مبحث ثالث: الوصل بوصفه وجداناً: حسن حنفي مثالاً ٢٥٥
التراث والتجديد ٢٥٥
أي معنى للتراث؟ ٢٥٦
التجديد وكيفياته: جدل الانغلاق والاستلاب ٢٥٨
مأزق المواقف الثلاثة ٢٦٠

تطمينات حول التراث والتجديد ٢٦٣
ملاحظات أولية على التراث والتجديد ٢٦٧
الفصل الثاني: الفكر العربي والاسلامي المعاصر، مأزق الحداثة وسؤال الهوية ٢٦٩
القسم الأول: من التمركز إلى التمركز المعكوس: سؤال الهوية أو جبر الأنا المكسور .. ٢٧١
مبحث أول: خطاب «الأنا» التفاؤلي؛ الاستغراب في مواجهة الاستشراق ٢٧١
نحن والآخر، وبناء الموقف ٢٧٢
من الاستشراق إلى الاستغراب ٢٧٤
مراحل الوعي الغربي ٢٧٦
البنية والتاريخ ٢٧٨
مصير الوعي الأوربي ٢٧٨
مظاهر العدم في الوعي الأوروبي ٢٧٩
بنية الوعي الأوروبي ٢٨٠
مبحث ثانٍ: خطاب الأنا المستعاد: في نقد التهميش ٢٨٦
«الأنا» في ضوء المقاربة الأنثربولوجية ٢٨٦
في السؤال الأنثربولوجي أولاً: ٢٨٨
السؤال الأنثربولوجي في المجال العربي، ومعوقاته الابستمولوجية. ٢٩١
الأنا ومأزق «العدوى»: في نقد الحداثة الممسرحة ٢٩٧
استفحال العدوى، وبؤس التحديث ـ التغريب ٣٠٠
الشرق كوجود عرضي ٣٠٤
الماركسية واستمرارية المتمركز الغربي ٣٠٥
أثر العدوى في الأنا واحتضار الجوانية المستلبة ٣٠٦
الغرب الاسلامي ومأزق العلمانية ٣٠٧
مبحث ثالث: خطاب المنهج وسؤال المجال. ٣١٠
«الأنا» وإعادة بناء الكوجيتو (المحلي) ٣١٠
من الاستعارة المنهجية إلى الاستعارة الأيديولوجية: في نقد التحيز المنهجي ٣١١
في نقد الكوجيتو العام ٣١٤
«الأنا» بوصفها فعالية تداولية ٣٢٢
«الأنا» بوصفها هوية تداولية ٣٢٣
التقريب التداولي: ٣٢٥
من أجل قومة فلسفية ٣٢٦

القسم الثاني: سؤال المجاوزة ونقد الهوية في الفكر العربي والاسلامي المعاصر ٣٣١
مبحث أول: «الأنا» المضطربة وسؤال الهوية المغشوش ٣٣١
«الأنا» بوصفها إرثاً باترياركياً (أبوياً) ٣٣١
ـ الأنا» بوصفها تاريخ انجراح ٣٣٦
الذات العربية: تشخيص المرض ووصفات للعلاج ٣٣٩
في اضطراب «الأنا»: الأصولانية كمرض ٣٤٠
مبحث ثانٍ: خطاب المجاوزة ومأزق المعنى. ٣٤٣
في الممنوع والممتنع ٣٤٥
من مأزق المعنى إلى منطق التجاوز ٣٤٧
خاتمة: الواقع والمتوقع ٣٥١
المعطى الأول: حوار الحضارات ٣٥٣
المعطى الثاني: العولمة ٣٥٧
أ ـ التحدي الموجه ضد الهوية ٣٥٧
ب ـ التحدي الأيديولوجي ٣٥٨
ج ـ التحدي الاجتماعي والاقتصادي والمعرفي ٣٥٨
المراجع العربية والمترجمة ٣٦١
المراجع الأجنبية ٣٦٦

إهـداء

إلى من عبثت الأيديولوجيا بوعيهم، فعبثوا أيديولوجياً بوعي أغيارهم، فعاثوا في العالم فساداً.. وما دروا حتى الآن، حدود الحقيقة والزيف..

مقـــدمـة

ليس الحديث حول صراع الأيديولوجيات العربية ـ الإسلامية المعاصرة، حديثاً جزافياً، لغرض الاستمتاع بموضوع نقدي، هو بالأحرى مبعث قلق وخيبة أمل، بل هو اختيار مسؤول يقدحه واجب الانخراط في مغامرة ترمي إلى حل معضلات الفكر العربي ـ الإسلامي المعاصر، والاستجابة قدر الوسع للتحديات التي تحيط به، والعوائق التي تربك خطاه والعوامل التي تحول دون نضوجه وتكامله. إن الاهتمام بالمشكلة الحضارية للأمة العربية والإسلامية، دفعني للإسهام بهذه القراءة الأولية، التي تحتفظ باختلافها مع نظيراتها في منطلقاتها وآفاقها، لا سيما وأن الفكر العربي ـ الإسلامي يشهد أزمة كبيرة ومضاعفة مع مطلع هذه الألفية الجديدة، مع بلوغه عصر الانسداد الأعظم. وبعد أن واجهته العولمة والتحولات الجديدة بنقائض تترى. أعني عصراً موسوماً بخطاب النهايات، نهاية المشاريع الفكرية، ونهاية الايديولوجيا!.

تتجلى أهم الأهداف التي ننوي تحقيقها من خلال هذه الدراسة، في الرغبة في تكوين صورة موضوعية إلى حد ما عن وقائع هذا الفكر وطبيعة الاصطراع الأيديولوجي الذي أمسى سمة النشاط الفكري العربي ـ الإسلامي خلال العقود الأخيرة من القرن المنصرم، وذلك للإسهام بمقدمة لمشروع يكون أكثر تفصيلاً وعمقاً لفك الانسداد عن هذا الفكر وللمساهمة بتقديم وصفات مستعجلة لإنقاذ ما يمكن إنقاذه من هذا الجسد العربي الإسلامي المريض، الذي تسممت خلاياه بفعل الصراع الأيديولوجي الذي لم ينجح حتى الآن في تكوين صورة فعالة لمشروعه النهضوي. تنوي الدراسة رسم خريطة لهذا الصراع الايديولوجي العربي ـ الإسلامي المعاصر، وسوف نوضح أسباب انتقائنا لهذا الموضوع، بناءً على صيغة العنوان نفسه بما أن العنوان كاشف عن طبيعة ومحددات مسائله.

البحث هو ناظر في الجانب الايديولوجي ذي الطبيعة الصراعية والحجاجية. إنه بحث في الايديولوجيات العربية ـ الإسلامية المعاصرة في أفق تجادلها واصطراعها، وليس بحثاً تاريخياً لاستعراض مراحل تشكل هذه الأنساق الفكرية، مفصولة عن تفاعلها وجدلها مع الواقع من

جهة، ومنافستها لبعضها البعض من جهة أخرى. وبما أن الصورة الصراعية لهذه الايديولوجيات كانت قد نشأت وتطورت واكتملت في المجال التداولي الغربي، كان لزاماً علينا ترصد هذه الصورة المرجعية في ذاك المجال قبل انتقالها برواسبها إلى التداول العربي - الإسلامي. وهدفنا من ذلك، هو فضح ذلك الجانب الكبير من التبعية والاستلاب والتشيئية (fetichisme) في الفكر العربي - الإسلامي المعاصر.

ومن المؤكد، أن ما نبغي معالجته هنا، لا يتعلق بمطلق الفكر، من حيث هو فكر. فهذا بحث منطقي مجرد. إنما دراستنا تتجه نحو دراسة الأنساق الفكرية من حيث هي منظومة تصورية يتحدد بها النشاط الفكري للأشخاص. فهذا النوع من التفكير، يختلف عن التفكير العام، من حيث هو تفكير جماعي ونسقي. أي ذو بنية وبنية البنى - كما سنوضح ذلك لاحقاً -. وهو فكر ينشأ ويترعرع في المجتمعات ويدخل في جدل مع عوائدها وصنائعها، ليشكل أساسات خطابها الجمعي وأرضية نهضتها الفكرية. وإذا عرفنا أن الأيديولوجيا المقصودة بالدراسة، هنا، ليست عموم الفكر، بل ضرب من التفكير المنظوم، المتميز بالجماعية والنسقية؛ تعين القول بأنها - أيضاً - تختلف عن الفلسفة الاجتماعية بوصف هذه الأخيرة، صنعة فكرية تساؤلية ونظرية، في حين أن الأيديولوجيا هي صياغة نهائية للأفكار التي ستشكل منظور المجتمع ومذهبه الفكري وحدود وأساسات تفكير أفراده المنتمين إليه. إن المجتمع لا يفكر إذ يفكر - فرادى أو جماعات - إلا ضمن أطر ذهنية جماعية، ومسلمات موحية وشروط محددة، وهذا ما نعنيه بالتفكير الايديولوجي.

فالفكر عموماً هو نشاط ذهني، تساؤلي، في حين الايديولوجيا هي صيغة تأطيرية. الأول لا حدود له، بينما للايديولوجيا، حدود تؤطرها وسقوف تحصرها. فمن المؤكد أن الإنسان مفكر بالطبيعة، غير أنه إذا ما انتمى إلى ايديولوجياً ما، فإنه حتما سيفكر ايديولوجياً. فالماركسي يفكر ماركسياً، والفاشتي يفكر فاشتياً. المفكر الطبيعي، يستجيب لشروط فكره الذاتية، بينما المفكر المنتمي يستجيب للشروط والمحددات المقررة، في نسقه الفكري الذي يؤطر عملية تفكيره. ومادامت الايديولوجيا تدعي تمثيلها للواقع، فإنها سرعان ما تجد نفسها في مأزق الاضمحلال، لأنها فكر جاهز منمط، وليس فكراً حراً مفتوحاً على الإمكان. لذا برزت واستفاضت إشكالية الفكر والواقع في مجال النقد الايديولوجي. وإذن، يمكننا القول، بأن الإنسان حينما يفكر بحرية، فإن فكره هذا لا يكون ملزماً للآخر أو لعموم الاجتماع. وحتى يصبح كذلك، يتعين عليه محاولة عرضه على الآخر بواسطة الإقناع، أي «الدعوة». ومن هنا

فالايديولوجيا هي ثمرة تبشير أو دعوة، بموجبها يتحول الفكر من حدود فردانيته إلى فكر جماعي. هكذا تصبح الايديولوجيا نسقاً فكرياً جماعياً إلزامياً قابلاً للتمثل والتقليد!

وإذا كان الفرد يفكر دائماً وبشكل مختلف ومتطور، فإن الايديولوجيا هي صيغة نهائية، كما لو أنها تفكر للمرة الواحدة فقط. وتلك هي الإشكالية التي سوف نعالجها، كما سندرس تطبيقاتها في الفكر العربي ـ الإسلامي المعاصر.

للأيديولوجيا إذن، معنى تداولياً عاماً وخاصاً، فأي معنى يهمنا هنا؟

هناك المعنى العام، حيث الايديولوجيا نظام فكري يعكس كل أشكال النشاط الفكري بغض النظر عن معياريته، ومن دون لحاظ الواقع. فهي هنا مأخوذة «لا بشرط»!

وهناك المعنى الخاص، حيث الايديولوجيا هي نظام فكري يعكس موقفاً من العالم. فهي بهذا المعنى مأخوذة «بشرط». أي أن الجانب المعياري له دخالة في تحديد ماهيتها. وعليه، فإن الايديولوجيا بهذا المعنى الخاص هي ذات مدلول مزدوج:

ـ المدلول المطابقي، من حيث إنها تعكس الواقع، فهي ناظمة له على نحو المطابقية.

ـ المدلول غير المطابقي، من حيث إنها لا تعكس واقعاً ـ أو ربما عكسته مجتزئاً ومبتوراً ـ فهي ناظمة له على نحو التزييف!.

وبما أن الايديولوجيا ـ وهي نسق فكري نهائي ـ ، هدفها حماية النسق، لا مواكبة التحول الاجتماعي وحركيته ـ لأن الايديولوجيا متورطة في تفاصيل النظر وليس فقط، أنها تملك التعاليم والمفاتيح القابلة بالتطور ـ فإنها تنتهي إلى الاضمحلال لأن خاصيتها الثبات، في حين خاصية الواقع، التطور. فإذا كانت الصيرورة هي عدو الايديولوجيا، وإن الواقع صائر، فإن سلاح الايديولوجيا، هو الحصار والتزييف. وقد يستفحل هذا الأمر يوماً بعد يوم، ليتحول إلى عنف وعنف مضاد، كي يخلف بعدئذ فظاعات إنسانية قبل أن تعلن الايديولوجيا عن نهايتها واستقالتها لتفسح المجال لدورة ايديولوجية جديدة. من هنا، فإن النقد الايديولوجي الذي يمثل مرتكز دراستنا هذه، يعنى بالايديولوجيا من حيث هي نسق فكري مضلل. ذلك لأن ضلالها يظهر بعد فترة قصيرة من اكتمال صيغتها النهائية، ما دام الواقع صائراً لا يتوقف!.

هناك إشكال آخر يتعلق بعنوان الدراسة، وهو بحق، عنوان يلخص تصوراً عن الإشكالية المدروسة. فالحديث هنا، عن ايديولوجيات عربية ـ إسلامية ـ بصيغة الجمع ـ وليس عن

ايديولوجياً عربية ـ إسلامية ـ مفردة ـ. والباعث في تقديري راجع إلى وجود تعدد إيديولوجي في الفكر العربي المعاصر. ولذا قد يبدو غريباً أن يضع د. عبد الله العروي عنواناً لكتابه المعروف: «الايديولوجيا العربية المعاصرة».

مع أنه كان أحرى به أن يتحدث عن ايديولوجيات مختلفة ومتعددة، بدل الحديث عن إيديولوجيا عربية معاصرة بصيغة المفرد. اللهم إلا إذا تم توجيه ذلك، لصالح مغزى غير المغزى الذي نعنيه أو نرجحه في مجال اشتغالنا.

كما لا ننوي توسيع مجال الدراسة كي يشمل المشاريع الفكرية التي بشر بها رواد النهضة والإصلاح العربي ـ الإسلامي الحديث في أواخر القرن التاسع عشر، كالأفغاني ومحمد عبده والكواكبي وشكيب أرسلان وفرح أنطون... والسبب في ذلك راجع أيضاً إلى تحول كبير في مستوى إشكاليات العالم العربي والإسلامي المعاصر، وتغيرات ملحوظة في إيقاع النظر ومستوى الأطاريح والمفاهيم والنظم المعرفية والتقنيات النقدية المعاصرة، عدا، كونها لحظة أشبعت بحثاً ودراسة إلى حد التكرار. ـ وللأسباب ذاتها ـ لا ننوي التوقف عند الفكر النقدي والايديولوجيات العربية ـ الإسلامية الحديثة للمنتصف الأول للقرن المنصرم، والذي يشمل طه حسين وعلي عبد الرزاق، ورواد الليبرالية العربية. إن دراستنا تتأطر بإطارين: زمني ومكاني، سنشرح حيثياتهما في الآتي:

الأول: هو الإطار الزمني الذي يتحدد بالمنتج الفكري والايديولوجي العربي ـ الإسلامي بدءاً بستينيات القرن المنصرم، لاسيما ما واكب منه نكسة ١٩٦٧م وما أعقبها حتى اليوم. وهي فترة اتسمت بطابع نقدي وسجالي، وعاصرت تحولات وانعطافات سياسية واجتماعية وثقافية كبرى.

الثاني: هو الإطار المكاني ـ أو لنقل المجال الجغرافي والتداولي ـ لهذا المنتج الفكري والايديولوجي، والذي يتحدد بالمجال العربي ولا يتعداه إلى مجالات أخرى، كالمجال الإيراني أو التركي أو الباكستاني...

وهنا تعترضنا إشكالية أخرى لا تقل عن غيرها غموضاً. وهي الصيغة التركيبية: «عربية ـ إسلامية»!. والحقيقة أن هذا الاختيار يلخص ـ أيضاً ـ تصوراً للمجال التداولي العربي، من حيث هو مجال تحضر فيه ذهنية العروبة بقدر ما يحضر فيه الفكر الإسلامي. وذلك لكون الفكر العربي لا يقدم نفسه كفكر عربي خالص، بل إن «الضميمة» «إسلامي»، هي قدره

التاريخي، وجزء من بنيته. إن الفكر العربي لم يبرز في العصر الحديث ـ وفي عز نزعته القومية ـ قومانياً خالصاً. وهذا التداخل العربي ـ الإسلامي، ظل في صلب العلاقة مع الآخر، إن على المستوى السياسي أو الثقافي أو الحضاري. لعلنا نتذكر بأن مشروع «الشرق أوسطية» الذي طرح في الفترات الأخيرة، كان محاولة خارجية ـ إن لم نقل المؤامرة الممكنة ـ للتخلص من هذه الضميمة «إسلامي». فالعروبة لا يمكنها أن تطرح مفصولة عن مداها التاريخي «الإسلامي». لذا فتغير العنوان لا يفيد إلا إذا تخلصنا من العروبة والإسلام معاً، ووضعنا تصنيفاً جيوبوليتيكياً: «الشرق أوسطية»، على غرار، دول شمال أفريقيا أو جنوب حوض البحر الأبيض المتوسط وغيرها من المسميات التي تحمل دلالات نقيضة لعنوان «العربية ـ الإسلامية» وما تحتوي عليه من مضامين ثقافية وحضارية. ويظهر جلياً من خلال كتاب: «الهويات المتعددة للشرق الأوسط» للمستشرق الامريكي ـ اليهودي، برنار لويس، حيث اعتبر العامل الديني أساساً أو لنقل عنواناً في تحديد الهوية العربية، بل لعموم القوميات الإسلامية الأخرى. وبناءً عليه نستشكل على من اكتفى بعبارة «الفكر العربي» دون الضميمة المذكورة، باعتبارها مجاوزة غير مبررة. ومثل ذلك لاحظناه في المشروع النقدي للدكتور محمد عابد الجابري: «نقد العقل العربي»، بكل أجزائه. مع أن مجال اشتغاله هو التراث العربي الإسلامي. ولم يجد هذا الأخير مبرراً مقبولاً، سوى أنه اختار «العقل العربي» بدل عن «الإسلامي» لجهله اللغة الفارسية. وهذا أمر مرفوض أيضاً، لأن محمد عابد الجابري حلل وفكك أيضاً، الفكر الفارسي، لاسيما السياسي منه، في كتابه الموسوم بـ: «العقل الأخلاقي العربي». وقد استشكل عليه ـ بطريق غير مباشر ـ العروي، مرجحاً عنوان «الفكر الإسلامي»، بوصفه منتجاً تعود حصة الأسد فيه للمساهمة الفارسية. الإشكال هنا يقوم على مغالطتين، جغرافية وتاريخية:

فالجابري، إذ يعتبر جهله باللغة الفارسية مبرراً كافياً لإطراح قيد «الإسلامي»، يحدد مجال اشتغاله بالمحدد الجغرافي وليس التداولي. وتلك هي المغالطة الجغرافية. فالحضارة الإسلامية، وإن ساد فيها اللسان العربي ـ لأسباب دينية وحضارية ـ إلا أنها كانت جماعاً من مختلف الملل والنحل والعرقيات والثقافات... أما المغالطة التاريخية، هو كون الجابري يمارس ضرباً من النسيان على حساب حقيقة تاريخية لا غبار عليها، كون الإسلام صانع التحول العربي، لم يبرح كونه مدار هذا الفكر وإطاره ومستقطب عموم إشكالياته. فالفكر العربي ـ إذن ـ مهما تجرد، فلن يعدو أن يكون كله أو جزء منه، إسلامياً. بل الإسلام هو في صلب إشكاليات الفكر العربي على مدار القرون المتعاقبة وحتى اليوم. حتى أن العروي الذي استشكل

على القائلين بالفكر العربي ـ كما لو كان عربياً خالصاً ومجرداً ـ هو نفسه استعمل عنوان: «الايديولوجيا العربية المعاصرة»، مع أن جوهر الإشكالية التي عالجها المؤلف تتمحور حول المحدد الديني والحضور الإسلامي التاريخي في الايديولوجيا العربية المعاصرة.

إن كل المشاريع الفكرية العربية الكبرى، التي طرحت، كانت تشتغل على الموضوع الإسلامي بوصفه جوهر الجدل والسجال الايديولوجي العربي. فمقتضى التصنيف العلمي ـ الموضوعي، خلع صفة «الإسلامي» على كل مشتغل بالمادة الإسلامية، حتى وإن لم يكن ينتمي إليها بالالتزام. وإذن، يمكننا الاستدلال على صيغة «عربي ـ إسلامي» من خلال ثلاثة مرتكزات:

- المرتكز التاريخي، ومقتضاه الصورة التداخلية الحتمية بين ما هو عربي وما هو إسلامي.
- المرتكز الإشكالي، ومقتضاه أن الصورة الصراعية للايديولوجيات العربية اتخذت المسألة الإسلامية والتراث الإسلامي جوهراً لإشكاليتها.
- المرتكز التصنيفي العلمي، ومقتضاه، أن الصورة الاشتغالية تسمح بخلع الصفة الإسلامية على كل فكر يعالج أو يساجل الفكر الإسلامي، فهو إسلامي بالاشتغال لا بالانتماء.

بناءً على ما سبق نفهم طبيعة العنوان العام لهذه الدراسة، باعتبارها بحثاً في الايديولوجيات العربية الإسلامية المعاصرة.

إن الدراسة المقدمة تحاول تحقيق قيمة مضافة ضمن المساهمات الأخرى التي انخرطت في معترك التأويل والحجاج والتغالب الأيديولوجي. فإذا كان الانحراط في السجال الايديولوجي من شأنه أن يحقق قيمة مضافة على صعيد نقد المعرفة، فإن غاية دراستنا هو تقديم صورة عن هذا الصراع الايديولوجي على نحو مختلف في إيقاع نظره وفي طبيعة وحيثيات اشتغاله وغاياته... وهو أولى التحديات والصعوبات التي تعترض الباحث في موضوع كهذا يصعب الإمساك بناصيته. إن القيمة المضافة التي تشكل هذه الدراسة إرهاصاً لها، هو أننا نسعى إلى تحليل هذا الصراع الايديولوجي. إن عملاً كهذا يميل إلى التحليل والوصف معاً. وصف الظاهرة والوقائع وتحليلها نشأة وتطوراً. وهكذا قد تمهد مهمة كهذه، الطريق أمام نتيجة كبرى، ألا وهي: **قل ما أنتج الفكر العربي ـ الإسلامي ما يستجيب لواقعه وما تمليه حاجيات حاضره وآفاق مستقبله**. إنه بهذا المعنى، ايديولوجياً خاوية ـ مقايسة على «القضية» الفارغة عند برتراند راسل ـ من حيث كونها لا تنطلق من واقع ولا تنتهي إليه. وأن الواقع،

يظل، ذلك الطيف الهارب أبداً، والمتفلت من قبضة المشاريع الايديولوجية العربية ـ الإسلامية المعاصرة!.

لا شك أن أي بحث، إذا لم يكن من ورائه ثمرة ولم يحقق ـ كما ذكرنا ـ قيمة مضافة على صعيد البحث العلمي، فهو ضرب من التكرار المعيب في حقل الدراسات والأبحاث الأكاديمية. ووعينا بهذه الحقيقة، جعلنا نقدم على هذا البحث بكثير من الحذر واليقظة، علّه يفي بهذه الإضافة أو يكون أساساً تنهض عليه أي دراسة في المستوى المذكور من قابل. وقد لاحظنا أن أغلب ما كتب في هذا المجال يتسم بالصفات الآتية:

١ ـ إنها دراسات لم تتحرر حكماً وموضوعاً، من الرهانات الايديولوجية بطبيعتها الصراعية العارية. وبتعبير أخصر، إنها ايديولوجيات تغالبية بالجملة!

٢ ـ إن الذين كتبوا في هذا الموضوع هم بشكل أو بآخر لهم علقة بهذه الايديولوجيات: علقة التزام، أو لهم ما يصلهم أو ينفعهم من اصطراعها. لذا غالباً ما تأتي دراساتهم وأعمالهم مسكونة بهواجس العصبية والغلبة وذهان الاستئصال.

٣ ـ عادة ما يمارس الباحثون في مجال كهذا ضرباً من النسيان في حق أطاريح لها علاقة بموضوع البحث. والنسيان هنا لا مبرر له، سوى أن يكون نوعاً من الاستئصال الناعم أو الذكي. وكثير منهم يرفض النقد أو يتعالى على محاورة نقاده، ما يجعل الفكر في حالة استئناف دائم. وهي فضلاً عن كونها آفة مضرة بالبحث العلمي، هي آفة أخلاقية، تحول البحث العلمي إلى مسرح لتفاعل الحزازات النفسية.

٤ ـ يبدو أن الناقد العربي المشتغل على مادة الفكر العربي ـ الإسلامي، غير قادر على ممارسة النقد خارج النموذج المعرفي الذي يتبناه والايديولوجيات التي ينتمي إليها، وأقل تأطراً بشروط البحث العلمي. فالنفساني أو المنطقاني أو اللغوي أو،لا يكتفي بالاستناد إلى المقاربة التحليلنفسية أو المنطقية أو الفيلولوجية... بوصفها إمكانية إبستيمولوجية أو ميتودولوجية من مجمل الإمكانيات التي تتيحها أنظمة المعرفة، بل عادة ما يجعل من مقاربته وحيدة الاتجاه، المقاربة النهائية التي لا تتيح بلوغ النوبة إلى ما دونها تركباً أو ترتيباً في أقل التقادير. وليس له من مستند يحتج به على صدق هذا التقديم والهيمنة أو الحصر المنهجي، غير أنها مقاربة تنتج من الثمرات ما يبهر الباحث والمتلقي معاً، في غفلة عما لا تصله اليد مع مقاربات مختلفة لم يعرها الباحث حقها في الاعتبار، لعدم اندراجها في حيز اشتغاله أو لسبق تخصصه فيما دونها.

ومثل هذا كثير، وضرره على المعرفة كبير في مجالنا العربي.

٥ ـ إن ما كتب في الموضوع يأخذ طابعاً نقدياً تأويلياً، لا يلتزم بالتوصيف أو البحث الظواهري الذي يضع مسبقات الباحث بين قوسين، ويقدم للقارئ ما يمكنه من استيعاب الخريطة الايديولوجية العربية والإسلامية كما هي، ضمن محاولة للفهم!.

ولا شك أن محاولة تجنب هذه الآفات قدر الإمكان، هو انتصار علمي نتوخى تحقيقه بمستوى من المستويات.

وإذن، يمكننا القول، إن ما طرح بهذا الصدد لم يكن مستوفياً للمطلوب، بل كان بمثابة إضافة ايديولوجية جاءت في صيغ حجاجية تستند إلى دربة خطابية. بل، لعله أمكننا اعتبار ما حصل هو فوضى ايديولوجية بامتياز. إن الطابع الغالب على هذا الحجاج الايديولوجي، هو ممارسة ضرب من العنف النظري لتغليب أيديولوجيات معينة، كما هي، في مجالنا التداولي العربي ـ الإسلامي. دون إعمال نظر ودون رصد للمنظور الذي يتحقق معه شرط الاجتهاد الحقيقي، حيث نستطيع من خلاله أن نقرأ أوضاعنا بمستوى أرفع للنظر وبإيقاع أعلى للفكر. فمهمة بحثنا إذن تهدف تمكين المتلقي من الحد الأدنى من الإحاطة الحقيقية بخريطة الصراع الايديولوجي في الفكر العربي ـ الإسلامي ومناشئ هذا الصراع: أبعاده، حدوده ورهاناته... استفحالاته وآفاقه. والسعي إلى ربط كل مشروع فكري عربي ـ إسلامي بتياره الايديولوجي الجارف والوقوف عند مفارقاته، قصد إبراز الجوهر الايديولوجي لهذا الفكر.

إذا مكنا القارئ من معرفة حدود هذه الخريطة الايديولوجية المتحكمة بالمشاريع المعرفية للفكر العربي ـ الإسلامي المعاصر، وطدنا إذاك أرضية إقلاع في فضاء أوسع لممارسة نقدية تستطيع أن تبلغ أعماق أزمة هذا الفكر. بوصفه ضحية تمسرح ايديولوجي لا اجتهاداً يبذل فيه الوسع الكبير، يسوغه الخطاب الصراح. وبوصفه فكراً مبتلى بآفة التقليد، والترديد والتكرار... حتى أنه اتضح لنا أن كل فكرة طرحت هنا أو هناك، إلا ولها جذر يصلها بشجرة نسب في أرضية الصراع الايديولوجي الغربي بكل تمثلاته ونكاته وأطواره وأدواره. إن الغاية البعيدة التي نسعى إليها من خلال هذه الدراسة هو إيقاف نزيف التغالب الايديولوجي المتحكم والمهيمن على الخطاب العربي ـ الإسلامي، وإيقاف مشاهد التمسرح الرديء، الذي يلتقط الأنماط ويتمثل النماذج المعرفية داخل أذهان مأخوذة بالأعناق للاستجابة لرهانات فكرية، أشبه ما تكون بمسلسل من الإملاءات تفرض شروطها عنوة

وتحدد متطلباته التداولية، في حين هي تحيى على مجال مختلف، وتتحكم بها أولويات مغايرة!.

تطرح في مسيرة البحث إشكالية المنهج. لكن واحدة من مميزات اختيارنا المنهجي، هي عدم الغلو في منهج دون آخر أو التأطر بنمط معرفي محدد. بل، سوف نتوسل بكافة المناهج التي أثبتت نجاعتها، بحذر شديد، وإيجاد صيغة توافقية بينها قدر الوسع، دون الوقوع في مأزق التلفيق. علماً منا بأن قدراً كبيراً من الأخطاء والصعوبات التي تواجه أي بحث، ترجع إلى المنهج ذاته أو الطريقة التي يتم بها استعمال المنهج، والموقف الغالي من الإطار المعرفي أو الانزواء البارادايغمي. على أن طبيعة الموضوع الذي ندرسه، تقتضي تعدداً في المناهج، لأن التيارات الايديولوجية العربية ـ الإسلامية المعاصرة، المصطرعة، تتوسل أنماطاً ومناهج مختلفة وأحياناً، متدابرة. ومن جهة أخرى، نرى أن قاعدة الإلزام التي تمثل الأرضية الأساس في بحثنا، كما يتعين في كل بحث يتوخى الموضوعية الصعبة قدر الوسع ولو على سبيل رجاء المطلوبية، لا يمكن تطبيقها إلا إذا أخذنا بتعدد هذه المناهج، ومسايرتها أشواطاً إلى حين. وعليه، فإن المنهج المتبع في هذه الدراسة، يندرج في مستويين من البحث:

أولاً: بما أن المستوى الأول للبحث، يفرض تكوين صورة عن خريطة الاصطراع الايديولوجي العربي ـ الإسلامي المعاصر، واستعراضاً لأطاريحه وإشكالياته ومآزقه، فهو مستوى تقديمي وتوصيفي يتوسل بالمنهج الظواهري ـ الفينومينولوجي ـ. وهو المنهج الأكثر نجوعاً على مستوى دراسة الظواهر ـ اجتماعية أو سياسية أو أيديولوجية ـ كما هي، بوصفها ظاهرات. مع التزامه بهدف تكوين معرفة بما يقدمه لنا فهمنا عن هذه الظاهرات. ولذا يفترض في الباحث المتبني لهذا المنحى الظواهري، أن يلتزم بأهم تقنيات البحث الظواهري، وهي الوضع بين قوسين لكل المسبقات، والاهتمام بالظاهرة قيد البحث، اهتماماً مباشراً مفصولاً عن أي حيثية استباقية أو التأثر بأي إطار معرفي أجنبي عن الظاهرة. وهذا يمكننا من تجنب السقوط في التأويلية والحجاجية قبل أن تكون صورة عن المعطى، كما يفيدنا في إنماء فهم واستيعاب للظاهرة الايديولوجية في الفكر العربي ـ الإسلامي المعاصر. وإذا كان التوصيف الظواهري هو الحاكم على المستوى الأول من البحث، فهذا لا يعني أننا لن نتوسل بالتسلسل التاريخي أو المنعطفات القطائعية لمسار الصراع الأيديولوجي العربي الاسلامي المعاصر. ما يعني ضرورة الاعتماد على المنحى الجينيالوجي (الأصولي) بالمعنى التاريخي العام. وحتى نرفع أي التباس أو تناقض ما بين التاريخي والظواهري النافي للتاريخي نقول بأن التاريخي هنا ليس بالمعنى التأويلي

أو التحليلي بل بالمعنى الوصفي الذي يربط أي ظاهرة بشجرة نسبها وبالمنعطف القطائعي دون تعليلها. إن المنحى الظواهري المعتمد هنا لا يرمي الى الاختزال التاريخي، بل هي إن شئت ظواهرية ترفض أن تفصل المعطى عن مسلسل تمفصلاته التاريخية.

ثانياً، وبما أن المستوى الثاني من البحث، يتطلع إلى ممارسة حد أدنى من النقد والتأويل، فإنه سيسلك منحى آخر، يلتزم بالمناهج المذكورة بقدر ما يلتزم بالمنهج الجينالوجي بالمعنى التاريخاني الخاص. وهذا المنهج الجينالوجي بالمعنى الثاني ـ والذي يمكن أن نصطلح عليه المنحى الأصولي ـ يختلف عن المنهج الجينالوجي بالمعنى الأول، الذي لا يتجاوز الصورة المبسطة لربط الأفكار بشجرة نسبها وردها الى أصولها التاريخية كما لو كانت مجرد لعبة أشباه ونظائر. فهذا القدر من البحث الجينيالوجي هو دعامة المستوى الأول من البحث، حيث فيه يتم ربط الاصطراع الايديولوجي العربي ـ الإسلامي بأصوله في المجال التداولي الغربي. وذلك ما يحقق هدفاً رئيسياً من أهداف الدراسة، التي تنوي في المستوى السابق عن بحث الحلول والآفاق، فضح واقع الصراع الأيديولوجي العربي ـ الإسلامي المعاصر، باعتبار نسبة ما كبيرة منه، هي ثمرة لتأثير استلابه وانخراطه في الصراع الايديولوجي الغربي قبل الأوان، وتمثله في المجال العربي ـ الإسلامي قبل هضمه. أما ما يتعلق بالمنحى الجينيالوجي بوجهه التاريخاني الخاص، أقصد به تقنية نقدية تفكيكية يتم من خلالها إرجاع الأفكار إلى أصولها، ليس لإقامة صلة بشجرة نسبها، فهذا عمل تاريخي Historisiste أي إنه عمل وصفي وليس تحليلياً. الهدف إذن من هذا الإرجاع، ليس الكشف عن الأصول، بل عن كيفية انبناء هذه الأنساق وظروف تشكلها على هذا النحو تمهيداً لتكوين معرفة تاريخية عنها، وتيسيراً لتفكيكها واستيعابها وبالتالي محاورتها ونقدها والكشف عن الجانب «المسكوت عنه» فيها. فهذا المنحى الجينيالوجي بمعناه الثاني، هو نقدي. هذا ما يجعلنا نصدر دراستنا بالحديث عن الأيديولوجيا الواصفة في مجالها الغربي، كي يسهل بعد ذلك رد الصراع الأيديولوجي العربي إلى الجذور الإشكالية الأولى في الفكر الغربي الحديث والمعاصر.

نؤكد ـ أيضاً ـ على أن الإطار المعرفي لهذه الدراسة، لن يكون إطاراً مغلقاً، بل مفتوحاً. أي أنه إطار معرفي ـ أو باراديغمي ـ مفتوح ومتحاور مع الأطر المعرفية الأخرى. وذلك، حتى لا نمنح الحكومة لإطار دون آخر، وحتى لا يظل البحث أسير إطار دون غيره. وبتعبير آخر، أن تتأطر دراستنا بكل الأطر المعرفية الممكنة مع تمكينها من التحرر من إكراهاتها وإيحاءاتها السلبية. ولذا، يمكن أن تتقاطع وتتصالح كل هذه النماذج المعرفية في دراستنا، مثل:

الألسنيـة والتحليـل النفسـي والأنتربولوجيا والهرمينيوتيكا والتفكيكية... بشكل يجعلنا نتحكم بإجراءاتنا بدل أن تتحكم إجراءاتنا في بحثنا. .

من ناحية أخرى، أو ما يتصل بالمفاهيم، فإن ضرورات البحث الأكاديمي وواجب التسالم على قاعدة الإلزام، يتطلب منا استعمـال كل المفاهيـم الفكرية والفلسفيـة والعلمية الحديثة، بل والعمل في خضم البحث على اجتراح مفاهيم جديدة أو إعادة بناء المفاهيـم المتداولة في شروط علمية أفضل.

إن المناهج المذكورة كلها تقوم على القاعدة الأساس في البحث العلمي ذي الطبيعة الحجاجية أو المقارناتية، أعني قاعدة الإلزام: «ألزموهم بما ألزموا به أنفسهم». وهي قاعدة تقوم على مبدأ التناقض في نهاية المطاف. أي إذا كان مدعى أصحاب الأطاريح الفكرية والإيديولوجية هي «أ» فعليهم أن يلزموا بنتائجهـم ومقدماتهـم ومناهجهم ومفاهيمهم. وهي من هذه الناحية، تبقى قاعدة مثمرة بلا شك. خصوصاً إذا تعلق الأمر بإيديولوجيات وأنساق فكرية ذات بناء فلسفي ينطوي على أسس ومسلمات، ويخضع لحد أدنى من العقل التواصلي. لكننا نفاجأ بتحدٍ آخر، يتهدد قاعدة الإلزام ويرجّها رجاً. يتعلق الأمر بتيارات ايديولوجية ونقدية معاصرة، ترفض الإقامة بقدر ما يستهويها الترحال. وترفض التموقع الايديولوجي والميتافيزيقي بقدر ما تتبنى استراتيجية التحول واللاموقعية في النقد والنظر. وهذا التيار، هو سلفاً، يرى نفسه خارج حكم الإلزام وقاعدته، حيث ينسفها من جذورها، أي من أصل التناقض. فهو تيار لا يؤمن بمبدأ الهوية أو أصل التناقض على أساس الجدل الماركسي أو التفكيك. وهذا التحدي المنهجي يمكن مواجهته باستراتيجيا ذات تكتيكين:

أولاً: إثبات أن دعوى استغناء هذا التيار عن أصول وقواعد منهجية أو ميتافيزيقية ـ مهما بلغت براءته منها ـ دونه خرط القتاد. فإذا أثبتنا كيف أنه يستجيب لأصوله أو مسلماته، أمكننا إذ ذاك إلزامه بها، فيرتفع الإشكال.

ثانياً: ملاحقة هذه الأطاريح ذات الطبيعة البهلوانية، في كل مواقعها الممكنة. وقد لا يتسنى لنا أحياناً النجاح في إلزامها بقاعدة الإلزام سكونياً، ولكن هذا لا يمنع من إلزامها بها حراكياً. وهنا يتأكد بأن خروج هذا الاتجاه عن دائرة الإلزام، ليس خروجاً حقيقياً أو كليانياً، بل هو خروج عن كيفية من كيفيات الإلزام: الإلزام السكوني القائم على محاكمة الفكر بقواعد ثابتة وليس الإلزام الحرك، القائم على إلزام الفكر بمنطقه الداخلي الآني، في كل موقع من مواقعه الممكنة.

فلو أخذنا على سبيل المثال، الجدل الماركسي فهو إذ يرفض مبدأ الهوية، لا يرفض ـ وأنى له الرفض ـ مبدأ الهوية من حيث هي هوية، بل يرفض مبدأ ثبوت الهوية. إنه يرى أن «أ» الآن ليست هي «أ» قبلاً أو بعداً. وهذا مرده إلى القول بالحركة. ومتى ما أقررنا بالحركة الجوهرية، ارتفع الإشكال، وآمنا بمبدأ الهوية ـ وبالتالي امتناع التناقض ـ والحركة معاً، دونما حرج. وهكذا نستطيع الخروج من المأزق باجتراح أو لنقل بإعادة تأهيل مفهوم «الهوية» من مفهوم الهوية الثابتة بناءً على المنظور الفلسفي الأرسطي إلى مفهوم الهوية الحركة برسم الحركة الجوهرية. وهكذا، فإن الفكر الذي ننوي إلزامه بالقاعدة المذكورة، هو في كل «آن» يكشف عن وجه من وجوه هويته. حيث مقتضى الجدل الماركسي، هو رفض هوية «الآن» في الأوّل أو المآل بناءً على عقيدة الحركة. وهكذا، فلن يجد هذا التيار مندوحة للاستسلام لقاعدة الإلزام، سواء ارتبط بأصول ثابتة ظاهرة أو اختار أصولاً متحركة باطنة. فلا وجود في نظرنا ـ كما سنبينه لاحقاً ـ لفكر ناهض على الفراغ أو متشكل في سدم العماء، دونما أصول تسنده أو مسلمات تدعمه. فالخلاف هو في الحقيقة بين إيقاعين للفكر: فكر ينهض على أصول ثابتة. وفكر يستند إلى أصول متحركة. هو فرق بين كائنات فكرية حاضرة لها مأوى تقيم فيه أبداً، وبين كائنات فكرية رحلية ـ nomades ـ لا تقيم في مكان معين، لكنها تقيم على أية حال، ولو على سبيل استراحة مقاتل. أو لنقل إنه فرق بين كائنات تحمل لونها دون تنكر، وبين كائنات أخرى ـ كالحرباء ـ تحمل ألواناً مختلفة بحسب الموقع الذي تقف عليه، ولكن هذا لا يعني أن الحرباء هي غير الحرباء.

إذن، الذي يتحول، ليس هو الهوية، بل هي وجوه عارضة على الهوية. وهنا يتعين علينا اجتراح مفهوم آخر عن الهوية، بوصفها ـ كالوجود ـ خاضعة للاشتداد والتضعف، فهي هوية تشكيكية. كما لو قلنا ـ حسب عنوان كتاب فريدريك نيتشه ـ إنسان مفرط في إنسانيته!

إن إلزام هذا التيار العمائي بهوية «الآن» بدل الأوّل والمآل، هو على كل حال إلزام إجرائي. اعتقاداً منا بأن الهوية هي جماع هذه التخارجات الثلاثة. فإدراك الهوية، هو إدراك تاريخها، أوّلاً وآناً ومآلاً!.

ثمة قضية أخرى، تتعلق بعلاقة البحث ـ كل بحث ـ بالمنهج ـ كل منهج ـ. فلقد اعتاد الباحثون، على الإغراق في تمثل المناهج الجاهزة والأمانة في تطبيقها على الموضوعات قيد الدرس. والواقع، أننا نعتبر ذلك أسلوباً عقيماً، لا يؤدي إلى نتائج حقيقية. فالوفاء للبحث

ينبغي أن يكون في أولوياتنا أكثر من الوفاء للمنهج. ليس ذلك ازدراء بالمنهج، بل تأكيداً على أهميته. فعدم الوفاء للمنهج يعني تطبيقه بحذر على الموضوع، وتجاوزه متى ظهر أن ثمة ما هو أنجع. عدم الوفاء للمنهج شرط في تطور المنهج وتجاوزه. والسبب في اعتقادنا يرجع إلى:

١ ـ حتى الآن لا نكاد نجزم ـ على الأقل في العلوم الإنسانية ـ بكمال منهج ما أو معصوميته. فالوفاء له على وجه الإطلاق هو بمثابة إعلان عن نهاية سيئة لهذه المناهج. على أن مؤدى كلامنا لا يعني عدم التقيد بالمنهج أو تجاوزه جزافاً. بل المقصود هنا، تحقيق التجاوز الإيجابي الذي تفرضه سيرورة التطبيق باتجاه الأنجع. إن المنهج مثل الماء يكشف عن طرائقه الجديدة، ويسلك من حيث تأبى إرادة الباحث. وعلى الباحث أن يتبع الخروم التي يحدثها المنهج في ذاته وينتهك بها أصوله الأولى.

٢ ـ النقائض التي تعتري المناهج تتطلب تعديلاً وتطويراً مستداماً لمكوناتها. وهذا لا يتم بصورة مجردة، بل لا تقدم ولا تكامل في المناهج والمفاهيم إلا داخل البحث وفي إطار الاشتغال.

بناءً عليه، فإن دعوى الوفاء للمنهج على الرغم من نقائصه ونقائضه، هي دعوى تخليفية، تناقض الضرورة العلمية والحاجة إلى تطوير المناهج، تجعل البحث أسير التزام خاطئ بالمنهج. أي حماية المنهج المغشوش على حساب أهداف ونتائج البحث. من هنا، نرى أن المنهج يتطور بمقدار ما يتطور البحث. وفي كنف هذا الأخير تولد مفاهيم جديدة وتتبلور منظورات حديثة. نحن لا نقول إن المنهج هو من يحكم البحث، كما لا نقول بأن الموضوع هو من يفرض منهجه. بل نرى أن الموضوع والمنهج يتكاملان في مسيرة البحث. ندخل البحث بمفاهيم وتصورات ومناهج معينة، لكن ما أن ننتهي من البحث حتى نخرج بالمفاهيم والمناهج ذاتها، لكن في مستوى من النضوج والكمال أكبر. ولذا فإن واحدة من الأشياء المفقودة في مختلف المشاريع الأيديولوجية العربية،عجزها عن الخروج بتصورات ومنظورات ومفاهيم جديدة من خلال:

١ ـ اجتراح مفاهيم جديدة لتسهيل مسيرة البحث، حسب ما تمليه ضرورة الاشتغال.

٢ ـ إعادة تأهيل المفاهيم والمناهج لكي تستجيب إلى إكراهات البحث، بصورة أكثر نضوجاً وكفاية.

لهذا السبب تحديداً، لم تستطع التحرر من سلطة المنهج الواحد، ومن فوضى المناهج

المتعددة. الأمر الذي يتطلب يقظة منهجية من خطر المفارقة، حيث المفارقة هي العدو الأكبر للعلوم الإنسانية!

تنبيهات وتوجيهات ضرورية:

البحث الذي بين أيدينا ينقسم إلى بابين رئيسيين تندرج ضمنهما فصول وأقسام ومباحث ومطالب بحسب السير الطبيعي والموضوعي للبحث. وعلى الرغم من أن لكل باب فصلان، ولكل فصل قسمان، إلا أن ذلك لا يعني أننا حرصنا على أن تأتي الدراسة مؤطرة بهذه الإجراءات على نحو يوحي بأننا أمام ضرورة، نظير ضرورة مراعاة الأوزان الشعرية. مثل هذه الإجرائية التي تفرض على البحث أطراً صورية تقمع السير الطبيعي للبحث لم نلتزم بها، لأنها ليست شرطاً فيه. فثمة من الأقسام ما يحتاج إلى أكثر من مبحث وهناك من المباحث ما يحتاج إلى مطالب شتى. إن السير الطبيعي لموضوع الدراسة هو الذي يحدد إجرائية التقسيم وعدد الأقسام أو المباحث أو المطالب. أجل، إن البحث ينقسم إلى بابين رئيسيين: الأول، جاء تحت عنوان: من الايديولوجيا الواصفة إلى النقد الايديولوجي بالفعل. فيما الباب الثاني جاء تحت عنوان: الفكر العربي والإسلامي المعاصر في أفق سجالياته الإيديولوجية. ويتضح من هذا التقسيم الأولي إلى أن البحث يتجه إلى حيثيتين: الأولى، هي أشبه بتحرير محل النزاع حول مسألة الايديولوجيا نفسها، فهو من هذه الناحية بحث إبستمولوجي، فيما الثانية، تدرس الايديولوجيات العربية والإسلامية المعاصرة في أفق سجالياتها.

يترصد الباب الأول، مفهوم الايديولوجيا وإشكاليتها في مجالها التداولي الغربي ومن ثمة في مجالها العربي. يتعلق الأمر بالكشف عن بنية المفهوم ووظيفته في الاجتماع وكيفية تسربه وتحكمه أو تركبه داخل مختلف المشاريع الفكرية العربية والإسلامية المعاصرة. فالباب الأول، وتحديداً القسم الأول منه هو «ابستمولوجي» يتتبع التعريفات والمحددات والإشكالات المعرفية للايديولوجيا في ذاتها، وكذلك الحضور المختلف لها داخل الخطاب العربي والإسلامي المعاصر، ومختلف تمظهراتها كعائق معرفي وكجذر للصراع والأوهام الفكرية. ذلك الصراع أو التضليل الذي لا ينفك عنها، وربما غدا ضرورة ثانوية في صلب الوظيفة الاجتماعية للايديولوجيا نفسها. الباب ينقسم إلى فصلين اثنين: الفصل الأول الذي يعنى بالنظر الابستمولوجي ينقسم بدوره إلى قسمين: القسم الأول، يعنى بدراسة المفهوم في مجاله الغربي، كإطار مرجعي للفكر العربي والإسلامي المعاصر. بينما الثاني، يتكفل ببحث صورة هذا النقد

الابستمولوجي في مجال الفكر العربي والإسلامي المعاصر، وذلك من خلال نموذجين لناقدين ايديولوجيين اشتهرا باهتمام مبكر بالمشكل الايديولوجي في الفكر العربـي والإسلامي، وأعني هنا كلاً من د. نديم البيطار ود. عبد الله العروي. على أنني أنبّه إلى أن الهدف من القسم الأول في الفصل الأول من الباب الأول، وضع القارئ أمام طبيعة الإشكالية وحجمها. أي الإشكال الإيديولوجي كما هو مطروح للسؤال والنقاش في الأبحاث والدراسات والأطاريح المشتغلة على السؤال الأيديولوجي في المجال الغربي. وقد يتساءل القارئ عن سبب إدراجنا البحث عن الايديولوجيا في المجال الغربي، بينما حديثنا هنا عن الإيديولوجيا في المجال العربي والإسلامـي المعاصـر. والجواب على هذا السؤال بديهي، إذا استحضرنا واقـع الايديولوجيات العربية والإسلامية المعاصرة، من حيث هي مستدمجة لكل الإشكالات الفكرية المتولدة في المجال الغربي. فواقع التأثر والتبعية والتقليد ـ وهي ظواهر واضحة ومعترف بها من قبل الايديولوجيين العرب ـ يفرض علينا محاصرة الإشكالية في مجالها الأم. لذا اعتبرنا ذلك مجرد إجراء لمزيد من فهم تداعيات هذا النقاش ومناشئه أيضاً. من هنا جاء العنوان بضميمة: «كإطار مرجعي». ليوضح لنا أن بحث الايديولوجيا في مجالها الأم هو إجراء موضوعي يسهل عملية تحرير محل النزاع.

وعموماً، إن إفرادنا الفصل الأول من الباب الأول لمعالجة الايديولوجيا مفهومياً، لا يعني أننا عازمون على الإقامة عند المفهوم. بل إن ذلك لا يعدو كونه مقدمة للسيطرة على الموضوع ابستمولوجياً ومقدمة لمعالجة المشكلة الجوهرية، والأهداف الكبرى للايديولوجيات في دنيا الناس وآثارها على الاجتماع الإنساني وعلى الصيرورة الحضارية للمجتمعات. وبطبيعة الحال، إن المجال العربي والإسلامـي المعاصر، هو جزء من الاجتماع الانساني ومن الصيرورة الحضارية الإنسانية. وقد وجدت من الضروري إعطاء هذا الفصل حقه، نظراً للبس الذي يعانيه مفهوم «الأيديولوجيا» في الاستعمال العربي والإسلامي المعاصر، لا سيما في الآثار والنصوص غير المتخصصة. وقد رأيت ذلك مهماً من أجل الإمساك بناصية الإشكاليات المطروحة في هذا المضمار، حتى لا نخلط بين الأيديولوجيا كإشكالية معرفية وبين الأيديولوجيا كعقيدة عامة بمعناها اللفظي.

أما الفصل الثاني من الباب الأول، فقد جاء تحت عنوان «النقد الأيديولوجي بالفعل، الايديولوجيا النهضوية مثالاً». وهو الفصل الذي ترصدت فيه أولى تمظهرات السجال الايديولوجي العربي ـ الإسلامي المعاصر، حيث بدا موضوع «النهضة» في مقدمة الموضوعات

التي اهتم بها النقد الايديولوجي العربي والإسلامي المعاصر، وذلك من وجهتين، كانتا سبباً في تقسيم الفصل المذكور إلى قسمين: القسم الأول، يعنى بالنقد الايديولوجي العربي والإسلامي المعاصر، الذي تناول فيه الموروث النهضوي العربي الحديث، أي نقد الايديولوجيين العرب المتأخرين للتراث النهضوي العربي الحديث، الذي ظهر في نهاية القرن التاسع عشر مع رواد الإصلاح، ممثلاً في الأفغاني ومحمد عبده وتلامذتهما من جهة أو فرح أنطون وشبلي شميل وسلامة موسى ومن نحى مناحيهم. أما القسم الثاني من الفصل المذكور فقد تعرض لسؤال النهضة كما أعيد طرحه في الفكر العربي الإسلامي المعاصر، لا سيما بعد نكسة حزيران ١٩٦٧ م. فجاءت تحت عنوان: الصراع الايديولوجي، وعودة سؤال النهضة في شروط جديدة.

وقد جاء الباب الثاني تحت عنوان: «الفكر العربي والإسلامي المعاصر في أفق سجالياته الأيديولوجية. وهو باب ينقسم إلى نصلين» الفصل الأول تحت عنوان: «الايديولوجيات العربية والإسلامية المعاصرة وإشكالية التراث». يبحث هذا الفصل في الايديولوجيات الحداثوية التي هيمنت على الخطاب العربي والإسلامي المعاصر، من خلال كبرى الأطاريح التي عرفت نفوذاً وانتشاراً في المجال العربي. وقد قسمت هذا الفصل إلى قسمين: الأول بحث في خطاب القطيعة بأشكالها ومقاصدها كما رأيناها في ثلاث نماذج عربية كبرى، عند كل من د. عبد الله العروي ود. محمد عابد الجابري ود. محمد أركون. أما القسم الثاني، فيترصد ما عنوناه بـ «خطاب الوصل الثوروي»، حيث تعرضنا فيه لثلاثة نماذج تركت أثراً كبيراً في المشهد الثقافي العربي المعاصر، وتحديداً في مجال الاشتغال بالتراث، وهم د. طيب تيزني وحسين مروة ود. حسن حنفي.

أما الفصل الثاني من الباب المذكور، فقد جاء تحت عنوان: «الفكر العربي والإسلامي المعاصر، مأزق الحداثة وسؤال الهوية». فهو فصل يعالج شكلاً آخر من الايديولوجيات العربية والإسلامية المعاصرة، أعني الايديولوجيات النقدية الداعية إلى تجاوز خطاب التغريب والهزيمة والتبعية. يدور موضوعها حول «الهوية» وجدل «الأنا» و«الآخر» في إطار خطاب الخصوصية والمحلية ونقد خطاب الكونية الفكرية والتمركز. وهو فصل ينقسم إلى قسمين:

الأول، يبحث سؤال الهوية وقد جاء تحت عنوان: من التمركز إلى التمركز المعكوس:

سؤال الهوية أو جبر الأنا المكسور. وقد اشتمل هذا القسم على نوع من الأطاريح العربية التفاؤلية بما هو محلي في أفق موقف سلبي وجذري من الآخر ورهانات التعبية له. وفي

هذا الإطار عرضت لثلاثة نماذج، أراها الأكثر جذرية في تفاؤليتها، وهي نماذج تنطلق من منظورات مختلفة ومن أطر معرفية متنوعة، لكنها تنتهي إلى الموقف الرفضوي نفسه لكل ما هو غربي، أعني هنا: د. حسن حنفي من خلال مشروع «الاستغراب» و«د. محمد حسين دكروب» من خلال مشروع إعادة إنتاج الميدان الانتربولوجي العربي والإسلامي الخاص ود. غريغوار مرشو من خلال مطارحاته حول العدوى في تشكل الفكر العربي الإسلامي المعاصر. أما القسم الثاني من الفصل نفسه، فهو يتعرض لسؤال المجاوزة ونقد الهوية في الفكر العربي الإسلامي المعاصر وبحث حالة الاضطراب واللاتوازن وأزمة المعنى في المجال العربي. وقد تعرضت إلى ثلاث عينات وازنة في مجال فكر المجاوزة كل من موقع تخصصه. وخصصت الحديث عن ثلاثة نماذج أيضاً هم: د. هشام شرابي من خلال أطروحته حول «الأبوية» في المجال العربي والإسلامي، ود. علي زيعور من خلال بحثه في انجراح الكيان العربي وغياب التوازن في خطابه ومؤسساته، وانتهاء بعلي حرب، كقارئ في النصوص العربية والإسلامية المعاصرة، وكناقد تفكيكي مهتم بإشكاليات الفكر العربي والإسلامي المعاصر، وكداعية للمجاوزة وتفكيك المشاريع الأيديولوجية.

وقد ختمنا بحثنا بخاتمة ارتأيت أن أضع لها عنوان: «الواقع والمتوقع» فهي تقدم رؤية عما ينبغي أن نشتغل عليه مستقبلاً، لا سيما بعد بروز موضوعات وتحديات جديدة، فرضت، وستفرض على الفكر العربي والإسلامي المعاصر إيقاعاً جديداً في النظر، أعني موضوع العولمة ومسألة الحوار بين الثقافات والحضارات التي أصبحت تشغل الفكر العربي والإسلامي المعاصر وتستهلكه أكثر مما يستهلكه الاشتغال على موضوع التنمية والتقدم. وطبعاً وحتى لا تفوتنا الإشارة إليه، واقع العرب في ظل استفحالات وضعه السياسي والاقتصادي والاستراتيجي. وهي رهانات مثلت مسرحاً لصراع الأيديولوجيات العربية المعاصرة.

وما توفيقي إلا بالله

ادريس هاني
الرباط ـ المغرب
٢٠٠٣/٢/١٢

الباب الأول:

من الايديولوجيا الواصفة
إلى النقد الايديولوجي بالفعل

الفصل الأول: من النقد الايديولوجي الغربي إلى النقد الايديولوجي العربي.

الفصل الثاني: النقد الايديولوجي بالفعل: الايديولوجيا النهضوية مثالاً.

الفصل الأول:

من النقد الايديولوجي الغربي
إلى النقد الايديولوجي العربي

القسم الأول: النقد الايديولوجي الغربي كإطار مرجعي: بمثابة مدخل تاسيسي.

القسم الثاني: نقد الايديولوجيا في الفكر العربي ـ الإسلامي المعاصر.

القسم الأول:

النقد الإيديولوجي الغربي
كإطار مرجعي: بمثابة مدخل تأسيسي

مدخل:

«إنما إلى الأيديولوجيا، إلى تلك الميتافيزيقا الغامضة التي إذ تبحث بأرابة عن العلل الأولى تريد أن تقيم على هذه الأسس تشريع الشعوب، بدلاً من أن تكيف القوانين مع معرفة القلب البشري ومع دروس التاريخ، وإنما إلى الإيديولوجيا ينبغي أن نعزو جميع المصائب التي تمتحن فرنسا الجميلة»(١)

كان ذلك مقطعاً من الخطاب النابوليوني التاريخي الذي حمل من السخرية بقدر ما حمل من السخط ضد حزب الايديولوجيين الخارجين توهم من معطف كونديلاك. فكانت بمثابة رسالة أرخت للقطيعة الفورية على إثر شهر العسل الذي لم يدم طويلاً. حيث جمع بين نابوليون وحزب الايديولوجيين، قبل أن يتهمهم نابوليون بالتواطؤ مع كلود فرانسوا دي مالي في مؤامرته الشهيرة(٢). وبذلك سيتحدد الدور الجديد للايديولوجيين في أقصى اليسار، لتبدأ مسيرة المعارضة على أشدها بين نابوليون وأنصاره المحافظين، أنصار «العبقرية المسيحية» لشاتوبريون من جهة وبين الايديولوجيين سليلي صالون السيدة هلفسيوس في أوتوي، الضاحية الباريسية التي

(١) برهييه، أميل، **تاريخ الفلسفة**: القرن التاسع عشر، ت: جورج طرابيشي، ص ٣٨ ـ ٣٩ ط ١ ـ تشرين الأول (أكتوبر) ١٩٨٥ ـ دالا الطليعة للطباعة والنشر بيروت ـ لبنان.

(٢) هو كلود فرانسوا دي مالي، جنرال فرنسي (١٨١٦ ـ ١٧٥٤) استغل غياب نابليون عن فرنسا، ليعلن عن وفاته ضمن خطة تآمرية فاشلة، أعدم على إثرها.

لا تزال تحتفظ بأنفاس موليير وكوندورسيه ولافونتين وباولو وذكريات سمرهم الأدبي والفكري. أولئك الذين سخروا من السياسة القائمة ومن الدين والرياضيات، حتى كانوا بحق - كما يقال - همزة الوصل بين ميتافيزقا القرن الثامن عشر والوضعية[1].

لقد زعم بعض الباحثين بأن الايديولوجيا التي ظهرت أول ما ظهرت كمصطلح لغوي في فرنسا، سرعان ما سيمنحها الألمان قيمة مضافة كي تعود إلى فرنسا بوصفها مفهوماً جديداً كل الجدة[2]. لكن أياً كان الأمر، فهذا لا يعني أن بعض المواقف من الايديولوجيا رافقتها منذ ظهورها الأول كقوة فكرية سياسية في فرنسا. لا، بل لعل الدلالة القدحية التي لازمتها، لم تولد كاملة مع ماركس، بل كما تبين سابقاً، هي واضحة في الخطاب النابوليوني أعلاه. ففي تعريف مادة «أيديولوجيا» في «دائرة معارف الفلسفة» التي أشرف عليها «بول إدواردز» يقول دافيد برايبروك «إن مصطلح «الايديولوجيا» لم يبدأ كمصطلح للتهمة، كما أنه في الاستعمال المتداول ينأى بعيداً عن أية مضامين أو تضمينات تفيد معنى التعريض أو الإدانة، فالمصطلح يعادل أو يقابل أية مجموعة مترابطة من المعتقدات السياسية المتسمة ذاتياً. ولكن - وفي منتصف الطريق - ومع ما خلعه كارل ماركس على المصطلح من استعمال، دل مصطلح «ايديولوجيا» على وعي زائف بالحقائق الاجتماعية والاقتصادية، ووهم أو ضلال جمعي يتقاسم الوقوع فيه أفراد طبقة اجتماعية معينة كما يقال في حق التاريخ المرتبط بوضوح بتلك الطبقة، وهكذا لم يصبح المصطلح مصطلح إهانة وإدانة فحسب، بل مصطلحاً ضخمت فيه الإهانة بفعل نظرية مثيرة مهيجة لم يقر بها القرار بعد على مستقر فلسفي»[3].

(١) يقول دستور دي تراسي: «إن اللاهوت هو فلسفة طفولة العالم، وقد آن الأوان ليخلي مكانه لفلسفة سن رشده، إنه من صنع الخيال، مثله مثل الطبيعيات الرديئة والميتافيزقا الرديئة اللتين رأتا النور معه في أزمنة الجهالة، بينما تقوم الفلسفة الأخرى على أساس الملاحظة والتجربة»... انظر أميل برهييه، المصدر السابق ص ٣٩.

(٢) إيديولوجيا «Idéologie»، كلمة مركبة من idée تعني فكر ولوجي logie، بمعنى علم. لذا فهي تحمل معنى «علم الأفكار». وهو المعنى الأول الذي عرفت به. لكنها سرعان ما صارت بمعنى النظام الفكري أو منظومة الأفكار. أو ما يجعل الدلالة نفسها لمفهوم العقيدة.

يقول عبد الله العروي «:إن كلمة ايديولوجيا دخيلة على جميع اللغات الحية. تعني لغويا، في أصلها الفرنسي، علم الأفكار. لكنها لم تحتفظ بالمعنى اللغوي، إذ استعارها الألمان وضمنوها معنى آخر، ثم رجعت إلى الفرنسية، فأصبحت دخيلة حتى في لغتها الأصيلة». العروي، عبد الله: **مفهوم الايديولوجيا**، ص ٩ ط ١ - ١٩٨٣ - المركز الثقافي العربي - بيروت.

(٣) دافيد برايبروك؛ «**دائرة معارف الفلسفة**»: Encyclopedia of philosophy، ت: د. أسامة عبد الحليم زكي، مجلة الفكر العربي - مأزق الايديولوجيا - عدد نيسان - أبريل/حزيران - يونيو ١٩٩٢ العدد ٦٨.

ولم يفوّت دافيد برايبروك الفرصة، للإشارة إلى حقيقة الموقف الماركسي من الايديولوجيا بوصفه موقفاً متأثراً إلى حد ما بالموقف النابوليوني البالغ الازدراء.

إن إشكالية الايديولوجيا، هي فرع لإشكالية أخرى طالما أرقت الفكر الحديث وحاصرته بسؤال العلاقة وسؤال التأسيس بين الفكر والواقع. فبينما ساد الرأي في الفلسفة الألمانية، بتبعية الواقع للفكر أو استجابة الواقع للروح المطلق عند هيغل، كان ثمة من عارض ذلك مجترحاً مذهباً جديداً يقول بعكس العلاقة والتأسيس. وهذا الرأي قلب وجه العلاقة بين الفكر والواقع ليجعل الفكر تابعاً للواقع وتجلياً لظواهره.

غير أن الازدهار الايديولوجي الذي سيشهده القرن ١٩ الذي هو بحق كما وصفه هنري ايكن بـ «عصر الايديولوجيا»[1] سيشهد تأملات إضافية لمفهوم الايديولوجيا. يمكننا القول، بأن النقد الماركسي للايديولوجيا هو انقلاب ليس على الهيغلية فحسب، بوصفها رؤية مثالية معكوسة، بل هو أيضاً ثورة على المنظور الانعكاسي الذي يرى الايديولوجيا تعبيراً وفياً لما يجري في الواقع. لقد كان للإعلان عن طبيعتها التزييفية، صدى جعل النظر إليها - فيما بعد - يخرج مهزوماً من مستوى بحث ماهيتها الانعكاسية إلى مستوى البحث في بنيتها ووظيفتها، أي علاقتها النسبية المحددة وفق إطار اجتماعي معين. الأمر الذي أضفى تعقيداً جديداً على إشكاليتها، وجعلها أساساً لعلم اجتماع المعرفة بامتياز.

منذ نيتشه وفرويد والأفكار تلقى ازدراءً غير مسبوق في أوروبا. إن الأهمية الكبرى التي تسترعي الانتباه فيما قدمه كلاهما، ليس منحصراً في التهوين البادي، من سلطة العقل الذي أنكرا حقيقته المطلقة؛ العقيدة المؤسسة لأسطورة العقل المؤله. بل إن الأهمية المضاعفة لهذا النقد الشرس للعقل يتجلى في ذلك التحجيم إلى حد كبير من وثوقية الفكر الغربي من أحكام العقل بوصفها انعكاساً تاماً وصادقاً للعالم الخارجي. إذا كان كانط قد استثنى «النومين» من الإمكان

(١) يقول هنري دافيد ايكن: «إن ما لم يفهم بالوضوح الكافي ربما هو أن العقائد الأساسية لفلاسفة القرن التاسع عشر، هي أيضا ايديولوجية إلى حد بعيد (...) ولذلك فلا يقتصر رأيي على أن معظم العقائد البارزة والمؤثرة لفلاسفة القرن التاسع عشر هي، في جوهرها، ايديولوجية الطابع فحسب، بل ارى أيضاً أنه منذ «كانط» تزايد الوعي بأن المهمة الأولى للنقد الفلسفي لا تمت بصلة إلى «العلم» في أي معنى من المعاني المألوفة لهذا الاصطلاح، بل تمت إلى شيء لا تلائمه غير كلمة «الايديولوجيا». انظر: **عصر الايديولوجيات**، ت: محيي الدين صبحي، ص ٦ - ٧ ط ٢ - ١٩٨٢ - دار الطليعة - بيروت - لبنان.

العقلي والتف على «الترنساندنتالي»[١] فإن العقل هو نفسه سيغدو ظاهرة من الظواهر الكونية التي لا تمثل سوى ذلك الشرط الضروري للوجود الإنساني كما زعم نيتشه، أو ذلك الجزء الصغير الطافئ من الكائن على السطح عند فرويد وهو في كل الأحوال، عاجز عن إدراك الصيرورة التي هي سنة العالم، بما أنه مجعول لإدراك الثابت فقط (عند نيتشه)[٢]. وليس إلا تعبيراً مخاتلاً عن حقائق تناقضية تجول في الأعماق السحيقة للإنسان. إنه واجهة مزيفة للعنصر الأهم في طبيعة الكائن؛ «اللاعقل»! ليست الأفكار والقيم الكبرى في نظر نيتشه سوى اختراع يحمل ختم اولئك الضعفاء الذين بأوهامهم تلك يخفون غلهم وأحقادهم على الأقوياء إنهم بالأحرى يستبدلون حياة الخيال بالحياة الحقة القائمة على الاستجابة لداعي الغريزة والطبيعة. فالأفكار هي صنيعة أوهام، حيث العقل لا ينتج فكراً حقيقياً إلا إذا عانق الحياة بشروطها المقررة، وتحرر من إيحاءات وحيل الضعفاء[٣].

---

(١) لم ينف كانط «النومينا» Noumena كواقع مستقل، بل أخرجه من إمكان المعرفة والفهم. فالفهم لا يعالج إلا ما قدمه الحس عن الواقع في صورة ظواهر، أي الموضوعات التجريبية التي تعرض على الفهم، الشرط الوحيد لتحقق المعرفة. هذا ما عنيناه باستثناء كانط للنومين من الإمكان العقلي، أي العقل النظري. أما عن التفافه على «الترنسندنتالي»، فقصدنا به استثناء الوجود المتعالي من إمكان العقل النظري، شأنه في ذلك كالنومينا. إلا أنه سرعان ما التف عليه مجدداً وأقره بالعقل العملي. وهذا الالتفاف لا يعني أن كانط ـ حقيقة ـ لم يكن يدرك خطورة المأزق، بل لعله أدرك أنه لا مناص في كونه الإمكان الوحيد المتاح لمعرفة المتعالي، معرفة قائمة على أساس التصديق الأخلاقي، بعد أن خبر عجز العقل النظري على صياغة دليل على هذا الوجود دون أن يقع في دوامة المفارقة، كما حدث مع الدليل الأنطلوجي مثلاً. المنشأ الإشكالي لهذا الالتفاف في تصورنا راجع إلى سريان التقليد الأرسطي والمدرسي نفسه في هذا التقسيم العقلي المثنوي مع كانط، لكن أهميته تبقى بالغة، إذا فعلاً، نظرنا إلى ذلك كخطورة نقدية أولى على طريق توسيع مجال العقل، حتى لا يكون المعقول قصراً على النظري.
انظر: كانط، إيمانويل: **نقد العقل الخالص**.

(٢) هذا بالفعل ما جعله يسخر من مزاج الفلاسفة بقوله: «أن يكون الإنسان فيلسوفاً، أن يكون مومياء». إن «الصيرورة» هي الحقيقة التي يتعين إدراكها. لكن العقل عاجز عن ذلك، بخلاف الحواس التي لا تكذب في نظره، لأنها تكشف عن الصيرورة. أما العقل فهو عاجز أيما عجز عن ذلك. لهذا لا يخفي نيتشه حنقه على الفلاسفة مسخفاً أفكارهم قائلاً: «تسألوني عن كل ما يتعلق لدى الفلاسفة بالمزاج، إنه مثلاً، غياب الحس التاريخي لديهم. حقدهم على فكرة الصيرورة نفسها يعتقدون أنهم يمجدون قضية ما بتجريدها من تاريخها... بتحنيطها. كل ما دبره الفلاسفة منذ ألفيات، لم يكن سوى موميات أفكار، لا شيء حقيقي خرج حياً من بين أيديهم...» **أفول الأصنام**، ص ٢٥، ت: حسان بورقية ومحمد الناجي ط ١ ـ إفريقيا الشرق ١٩٩٦.

(٣) يقول نيتشه: «إن الأخلاق، كما فهمت حتى الآن ـ كما صاغها شوبنهاور في نهاية المطاف، كـ«نفي لإرادة الحياة» ـ هذه الأخلاق هي غريزة الانحطاط نفسها... «(ص ٤١) المصدر نفسه

ليس هذا العقل المنتج للأفكار سوى كتلة من التبريرات التي هي في الوقت ذاته كتلة إشارات تحيل على ذات تخفي خبرة يحتل فيها اللاوعي الجمعي مساحة معتبرة. وليست «الأنا» ـ Ego ـ إلا ذلك الجانب المقتطع من «اللاوعي» inconscient؛ أي الوسيط أو لنقل كبير المفاوضين الذي نجح في إحراز الحد الممكن من اللياقة الديبلوماسية للتواصل مع الواقع وإكراهاته الخارجية. إن ما يبدو وعياً أو ذاتاً «أنا» ليس إلا مساحة صغيرة جداً، قد تطفو بشكل ما إلى سطح الوعي، لكن سكناها الدائمة تظل هي قاع اللاوعي نفسه. إن اللاوعي في نظر فرويد ليس فقط القسم الآخر المكون للذات، بل هو الذات برمتها[١].

مع كارل ماركس، يأخذ نقد الايديولوجيا وضعاً مختلفاً تماماً. وذلك لأنه رغم محاولته الموازية بين الضرورة التاريخية ـ الاجتماعية للتشكل الايديولوجي، فإن الجانب القدحي في نقده للايديولوجيا هو الذي ظل سارياً في الأدبيات الماركسية. إذ لم تستطع التخفيف من وطأته حتى تلك المحاولة اللينينية شديدة الحماس المتوجة بإعلان ميلاد الايديولوجيا العلمية. ولا يزال لتلك العبارة التي أوردها ماركس في كتابه الشهير «الايديولوجيا الألمانية» صداها حتى اليوم: «ليس الوعي هو الذي يحدد الحياة، بل الحياة هي التي تحدد الوعي»[٢].

لقد سعى ماركس جهده للتمييز بين الوعي الصحيح أو الصادق من حيث هو وعي مطابق للواقع، وبين الوعي الذي يعكس صورة مزيفة ومضللة للواقع. وقد أطلق وصف «ايديولوجيا» على هذا المستوى الأخير، من الوعي.

ليس جدير بنا الآن بسط نظرية ماركس الكاملة بخصوص «الايديولوجيا»، لكن يكفينا القول إن ثمة لحظة حاسمة في حياة ماركس، والتي لها صلة ما بحرصه الشديد على قلب آراء اليسار الهيغلي بخصوص التاريخ، ونقد الرواسب الفلسفية ـ والتي سماها هو ايديولوجية ـ لعصر الأنوار، والتي لا تزال ثاوية في صلب خطابه الفلسفي. إن الحملة الماركسية على الايديولوجيا، مثلها مثل الحملة الاقتصادية التي تضاعفت في لجة الحجاج ضد الاشتراكيات الطوباوية، كانت قد كلفت الايديولوجيا الماركسية الكثير إذ جعلتها ايديولوجياً مغلقة وحولتها إلى يوتوبيا رثة. الأمر الذي يفسر حجم القراءات المتتالية التي خضعت لها آراء ماركس بهذا الخصوص.

---

(١) S. Freud, **l'interprétation des rêves**, traduit par I. Meyerson et D. Berger p 52, Paris, P. U. F, 1967.

(٢) K. Marx et F. Engels, **l'idéologie allemande**, P. 51 ; traduit par Auger, Badia, Baudrillard, Cartelle, editions sociales, Paris.

والحال، أن ماركس من ناحية أخرى، اعتبر الايديولوجيا منظومة أفكار تتحدد أهميتها من خلال علاقتها بقوى الإنتاج وعلاقاته. إن البنية الفوقية التي هي محل كافة العقائد والأفكار والقيم التي يدين بها مجتمع ما هي رهينة البنية التحتية، التي هي محل قوى الإنتاج وعلاقاته. إن كل نظام اقتصادي تلائمه ايديولوجياً معينة وتتغير هذه الأخيرة تلقائياً متى ما تلاشت المصلحة وحصل تطور في مستوى قوى الإنتاج وعلاقاته. وبما أن التطور جارف لكل أشكال الأنظمة الاقتصادية وعلاقات الإنتاج، فإن الإيديولوجيا تبدو في وضع الجوال عديم الإقامة، لكن إذا كانت علاقات الإنتاج الاشتراكية هي خاتمة تاريخ التحولات في الأنماط الاقتصادية وعلاقات الإنتاج المتطورة، فإنه لا غرو أن يكون للايديولوجيا نهايتها التي تتوقف عندها. وهي بلا شك الايديولوجيا الملائمة لهذا التطور النهائي المرتقب لكن ما يهمنا هنا، هو أن ماركس نفسه يعترف بأهمية الايديولوجيات السابقة طالما أنها تعبر عن لحظة وئام ضروري مع قوى الإنتاج وعلاقات الإنتاج، حيث هي الحلقة التاريخية الضرورية في التحويل الحتمي نحو علاقات إنتاج اشتراكيـة. وهكذا بات ماركس شأنه شأن كل الليبراليين داعياً إلى ما يدعون إليه فهم يفعلون ذلك حماية لنظامهم، بينما هو يفعله تسريعاً لقطار التحول. يقول دافيد برايبروك بهذا الصدد: «وقد حكم ماركس بالبطلان على هذه الطائفة من الأفكار، لأنها ـ شأن سائر الايديولوجيات ـ تسيء فهم الوقائع التاريخية العارضة والطارئة لحساب الوقائع الدائمة والثابتة. إلا أن ماركس لا ينكر أنه إذا ما تم التبرؤ من الايديولوجيا والتخلي عنها فإن بواعث الأخذ بالمذهب الرأسمالي تتلاشى وتزول. فهل كان على الطبقة البورجوازية أن تراكم رأس المال إن هي لم تعتبر مدخراتها مكاسب متحصلة لها ولأسرتها؟»[1].

صراع الأفكار أم ديكتاتوريا الوعي الشقي.

إن تاريخ الصراع البشري، هو تاريخ الصراع الايديولوجي. صدام بين أدعياء المعرفة المطلقة والشمولية. إذا كان الواقع الذي تزعم الايديولوجيات تمثيله خير تمثيل، فلماذا هذا التناقض والتنافر بين أنماطها وأشكالها المختلفة. هل يمكننا اعتبار ذلك انعكاساً لصراع الواقع الممثول مع نفسه. فلا شك في أن تنامي الصراع الايديولوجي هو أبرز مؤشر على ضحالة القول بالتمثيل التام الذي تزعمه النظرية الانعكاسية، لكن ما حصل وما يحصل دائماً هو ضرب من إرادة السيطرة يمليها واقع التغالب على مصالح اجتماعية معينة. وبالتأكيد الايديولوجيون هم

(١) برايبروك، دافيد، المصدر نفسه ص ٣٢.

أبعد الناس عن أن يدركوا هذه الحقيقة الكامنة خلف الباعث الايديولوجي. إذا كانت «الايديولوجيا» تمثل واقعاً قائماً بذاته له شروطه ويظفر ببنيته، فهي تظل من الناحية الأخرى محاولة الفكر ـ تلك المحاولة المستحيلة ـ لتمثيل الواقع على وجه أتم. إنها من هذه الناحية واقع مستقل وليس تعبيراً عن واقع ممثول. إن حرباً بين أشكال الايديولوجيات، هي حرب من أجل فرض وقائع متخيلة على واقع فعلي. أو هي محاولة لاستئصال ايديولوجيات أخرى على سبيل المنافسة للاستئثار بالحكومة على الواقع الفعلي. إنها حرب وقائع مختلفة لكنها وبلحاظ الواقع الفعلي الذي تمثله، هي أقنعة تبريرية، أو وقائع وهمية كما مر معنا.

بالنسبة إلى هيغل الفكر لا يمثل الحقيقة المطلقة تلك التي لا يتسنى لنا إلا القبض على مرحلة ما من مراحل تطورها، في هذا المسار التاريخي الذي يمثل مجال تكاملها (أي الحقيقة). وعليه، إذا كانت الايديولوجيا دائماً تقدم نفسها كانعكاس تام للواقع المطلق، فإن هذا المستوى من الوعي بالايديولوجيا وبمطلق الأفكار هو وضيع للغاية. إننا لا يمكننا إدراك شيء سوى الـ«آن». أما الحقيقة فهي آنات في تطور مستمر. إن وعينا الحقيقي لا يتعدى الآن. والحقيقة لا تعدو أن تكون حسب هيغل دائماً، تجلياً لروح التاريخ في حقبة ما. وهذا يفرض علينا تمثل روح كل عصر. لأن الحكم على عصر مهماً بلغ في القدم، من خلال فكر معاصر، لا يوصلنا إلى فهم حقيقي، فلكل عصر تجلّي خاص به لهذه الروح فهو منسجم مع عصره ومنطقي.

فالتاريخ هو بحث عن الحرية. ومتى ما تطورت هذه الأخيرة وأصبح لها معنى نامياً كان ذلك إيذاناً بتحول جديد. فمن الذي جعل الثورة الفرنسية التي ثمنها هيغل والفلاسفة الألمان، تصبح مع نابليون واقعاً ديكتاتورياً أبشع من سلفه. لعل السبب من المنظور الهيغلي هو إرادة تطبيق مفاهيم ذهنية على واقع متمنع. وإنزال أفكار العقل المجرد على الواقع المشروط. إنها نتيجة تمنع الواقع المحصور عن الفكر الموسع. وبما أن الفكر يستطيع أن يتعقل أفكاراً لا نهائية بينما الواقع بالضرورة نهائي، فإن هذا الاختلاف بين الطموح اللانهائي والشروط النهائية هو منشأ الوعي الشقي La conscience malheureuse[1].

إننا لا نملك أمام هذه التحولات ـ أو بالأحرى هذه التجليات ـ إلا الصمت. لعل هذا

(١) Jean, Hyppolite, **introduction à la philosophie de l'histoire de Hegel**, P. 31 , edition du seuil 1983.

الموقف الذي يكاد يبدو عدمياً للغاية، يحضر بصورة خفية في الموقف الماركسي بخصوص تثمين الايديولوجيا البورجوازية بوصفها، المنظومة الملائمة للنظام الرأسمالي من جهة، وهذا موقف منطقي ـ إذ المنطق من المنظور الهيغلي ليس سوى هذه الملاءمة الآنية ـ. ومن جهة أخرى لأنها تمثل الحلقة التاريخية الضرورية في التحويل التاريخي المنشود عند ماركس، وهذا موقف تاريخي. ولو أننا أدركنا الدعوة الهيغلية إلى ضرورة تعليق الوعي المعاصر لحظة تفكرنا في المجتمعات المختلفة الحقب التاريخية، لعرفنا أنها دعوة للمعايشة والاستئناس بوقائعها قصد القبض على حقيقة الروح التاريخية المتجلية فيها. فإن ضرورات القراءة الهيغلية تفرض على الباحث أن يكون إقطاعياً كالإقطاعيين في المجتمع الإقطاعي، وليبرالياً كالليبراليين في المجتمع الرأسمالي كما لاحظنا ذلك واضحاً في الموقف الماركسي من الايديولوجيا الليبرالية.

واضح تماماً، أن التطور الذي أحرزه نقد «الايديولوجيا»، لم يكن سوى محاولات إكمالية أو مخاتلات والتفافات لم تستطع أن تحقق قطائع بحجم المناحي التي سلكتها عمليات نقد الايديولوجيا. يمكننا فقط الحديث عن ثلاث قطائع حقيقية في مسار نقد الايديولوجيا:

القطيعة الأولى: حينما قطع الفلاسفة الألمان مع المفهوم الفرنسي للايديولوجيا بوصفها علماً للأفكار، أو كما تراءت لـ«دستوت دي تراسي» واضع كتاب «عناصر الايديولوجيا» وأحد أبرز المنظرين الايديولوجيين، باعتبارها علماً لدراسة الملكات الإنسانية[1]. أصبح للايديولوجيا معنى انعكاسياً.

القطيعة الثانية: حينما قلب ماركس المنظور الهيغلي للانعكاس والتجلي.

القطيعة الثالثة: حينما شكك نقاد الايديولوجيا ونقاد العقل في إمكان الانعكاس والتمثل، جاعلين من الايديولوجيا واقعاً قائماً بذاته.

مؤكد أن بين هذه القطائع، انتعشت آراء كثيرة وتراكم فكر كثير. سأعود إلى الموقف الماركسي، لكن هذه المرة مع ناقد مغامر، نذر حياته لإعادة عرض الموروث الماركسي على أسس علمية ـ لا أيديولوجية ـ. لكن كيف وإلى أي حد أمكنه القبض على العلمي في النقد

---

(١) الايديولوجيا كما تحدث عنها دي تراسي، تدرس الملكات الإنسانية وتمايزها. انظر، برهييه، إميل، المصدر السابق ص ٤١.

الماركسي للايديولوجيا. أعني بذلك الفيلسوف الفرنسي المعاصر: «لوي التوسير».

لقد ساد الاعتقاد كما بينا سابقاً، بأن الايديولوجيا هي المرادف الطبيعي للوهم. من حيث نظر إليها بوصفها، ليست فقط غير كاشفة عن الواقع، بل بوصفها مزيفة له، إنها بالأحرى بديل وهمي عن الواقع ومنظومة فكرية تصرف الذهن عن الواقع الحقيقي بواسطة التبرير أو التعويض بالوهم. إنهم لم يسلموا لها بالحد الأدنى من هذه الكاشفية ولم يعترفوا لها بأي صلة بالواقع. إنها بالتالي مفارقة أو تقنية مخاتلة لتزييف الواقع والالتفاف على حقائقه. ولكن السؤال الذي يجدر بنا طرحه هنا: إذا كانت الايديولوجيا حقاً، هي صورة مشوهة أو مزيفة للواقع. بوصف هذا الأخير منظوماً على نحو سنني منطقي، في حين الأولى منظومة على نحو مغالطي، إذا كان هذا هو الواقع بالفعل، فلماذا كل هذا التأثير الذي تحدثه الايديولوجيا. وهل بمقدور أحدنا الاستغناء عنها. وهل تأثيرها على الوقائع مصداق تأثير عالم الذهن على الواقع؟

إن الايديولوجيا هي العلاقة الممكنة بين الفكر والواقع. فهي بهذا المعنى تمثل أهم ابتكارات العقل الإنساني. إذ لعله من المناسب أن نعرف الإنسان مجازاً، بذلك الحيوان الايديولوجي، فيما أن الواقع لا يقدم أشياء بالدقة الممكنة كما نتصورها ذهناً، فإن الايديولوجيا تقرب ما بعد وتدقق ما امتنع عن الدقة. فهي من هذه الناحية نظم إكمالي للواقع. وبما أن العجز عن إدراك الواقع واستحالة تصوره كما هو أمر حاصل، فإن أهمية الايديولوجيا، وظيفية وليس كاشفية. فإذا نظرنا إليها من حيث وظيفتها، توقفنا عن اعتبارها انعكاساً للواقع، بل هي نفسها تصبح واقعاً وإنشاءً جديداً فالذي يبدو أن الايديولوجيا بوجهيها، هي منظومة أفكار أو لنقل بالأحرى منظومة رموز تحيل على حقائق أخرى ومن هنا، أياً كان وجهها ـ مزيفة أم مطابقة ـ فهي صادقة من حيث إنها تحيل على حقائق. على هذا الأساس يتضح ملياً بأن ماركس أو نيتشه أو فرويد... مهما تحدثوا عن زيف الأفكار ووهميتها، فإن ثمة ما يؤكد على أنهم رأوا إليها رموزاً محيلة على حقائق باطنة. فالايديولوجيا الصادقة نفسها ـ كما تأكد ابستمولوجيا ـ لا تقدم الواقع كما هو. بل لعلها تزيفه وتخفيه. فهي بهذا المعنى ليست مناقضة للمعرفة، بل هي عائق من عوائقها. إنها كاذبة بمقدار ما تخفيه أو تزيفه. ولا تختلف عن الايديولوجيا المزيفة الكاذبة إلا بمقدار كاشفيتها ومرتبة إظهارها للوقائع. لكن يظل شيء ما خفياً ومغلوطاً. إذن الايديولوجيا أياً كان مستوى علميتها ـ تجوزاً ـ لا يمكن إلا أن تكون مزيفة بلحاظ كاشفيتها.

لكننا إذا نظرنا إليها كوظيفة ومنظومة رموز محيلة على وقائع، فإنها تكون إيديولوجيا صادقة بمقدار ما تمثله من وظيفة. لا بل هي صادقة متى ما اعتبرناها مفتاحاً لفهم ما تنطوي عليه في العمق من حقائق. فالايديولوجيا مهما بلغ زيفها، هي إذن صادقة في العمق، صادقة الوظيفة، ويظهر ذلك بشكل أوضح متى ما اتخذناها موضوعاً «للتأويل».

نفهم من ذلك، أن الايديولوجيا أياً كانت وظيفتها وحقيقتها، هي «شر لابد منه»[1]. بل هي قدر الكائن بوصفه مفكراً. فحيثما استعصى الواقع وتمنع عن الظهور التام، فإن الفكر لا يسلم بهذا الانحصار، بل إنه يعوض ما تمنع من الواقع عن الظهور التام بوقائع وهمية. إن الفكر الإنساني لا يقبل بالفراغ ـ أو كما قيل إذا غابت الآلهة حلت الأشباح ـ. وإذن لا يمكننا والحال هذه أن نتحدث عن الايديولوجيا كانعكاس تام وتمثل خالص للواقع. فمثل هذا المنظور الميتافيزيقي للايديولوجيا يجعلها معطى نهائياً غير قابل للتطور أو غير قابل للاتساع والانكماش. في حين الايديولوجيا تتسع وتنكمش بمقدار كشفيتها للواقع أو قوة وظيفتها. إنها ليست مزيفة للواقع إلا من حيث هي ذات طبيعة تعويضية. بهذا المعنى، نستطيع الإجابة على السؤال السابق. أي الايديولوجيا كوظيفة. وهي فضلاً عن ذلك تعويض عن الجهل الذي يتربص بالمعرفة، وأداة للاطمئنان. فهل يمكننا ـ والحال هذه ـ القول بأن الايديولوجيا هي مرض اللغة!؟.

لوي ألتوسير: الوعي المتخيل أو في البدء كانت الايديولوجيا!.

القراءة الألتوسيرية للايديولوجيا، هي في الواقع قراءة التفافية من الطراز الرفيع. فلا يزال هذا الأخير يحمل التصور الماركسي القدحي ـ التقليدي ـ للايديولوجيا. لكأنها أشبه ما تكون

(١) لعله من عجيب الصدف أنني اكتشفت بعد استعمالي لهذه العبارة أن الاستاذ علي حرب كان قد استعملها في مناسبة أخرى. والحق أن مثل هذا التوافق الذي يحدث كثيراً في مثل هذه الموارد يعزز قوة ومصداقية الحكم. إن هذا التعبير الذي جاء في الأثر ويقصد به ذم المرأة ـ مع أن هذا الذم ليس فقط مناقضاً للموقف الاخلاقي من المرأة، بل هو غير ممكن ومستحيل، لأن ذم المرأة لا يتحقق إلا عبر ذم الرجل، فكان أحرى أن نتحدث عن مثالب الرجل ومثالب المرأة، إذن، لكان ذلك أهون ـ إنما يلحظ في هذا التمثيل ما تملكه الأيديولوجيا من قدرة لا نهائية على فعل الغواية، وما تبديه الأيديولوجيا من استدراج وفتنة وتبرج، يجعل الأيديولوجيين الواقعين في فخ غوايتها، في حالة من الوله والسكر والهيام. إنهم حقاً في حالة المسكون بحب ليلى العذري. والحق أن أمثال هؤلاء المنخطفين بسحر الأيديولوجيا معذورون عذر هؤلاء الهائمين في سحر الغواية أو الحب العذري..قد يفيقون أحياناً وقد يوقعهم الوعي الشقي في فخ الانتحار أحياناً أخرى. فالتعبير أعلاه يلخص النكتة المذكورة في المقام.

بغدة سرطانية تنهك جسم المعرفة. لكن مهما كان الأمر، فإن ألتوسير لا يمكنه البتة أن يجلب الترياق للمفارقة التي وضعهم فيها ماركس بخصوص زيف الايديولوجيا واستحقاقها الاجتماعي - التاريخي. إنها وكما قلنا سابقاً: «شر لابد منه»!.

يتبين الموقف السلبي التهويني الالتوسيري للايديولوجيا من خلال نعته المتكرر لكثير من الاتجاهات والمذاهب الفلسفية والفكرية بالايديولوجيا متى ما جرى الحديث عنها في سياق التشكيك في علميتها. كوصفه أفكار ماركس الشاب بالايديولوجيا، أو نعته البنيوية - التي ظلت سنده الرئيسي في أهم نقوضه على الايديولوجيا نفسها - بالايديولوجيا. ومثل ذلك قاله في حق الاتنولوجيا (=اتنولوجيا ليفي ستراوس)[١]. لكن ما يميز القراءة الألتوسيرية، هي هذه القدرة والمرونة على النقائض، ما يوحي بشجاعتها على اقتحام الممنوع وانفتاحها الإشكالي. إذا كانت الايديولوجيا عند التوسير تحمل الخصائص الماركسية التقليدية، بكونها قناعاً وإضلالاً وتزييفاً للواقع، فلماذا كل هذا الالتفاف؟.

يبدو أن التوسير أدرك عمق نفوذ الايديولوجيا وحتميتها. وبأنها بقدر ما تزيف الواقع بقدر ما تحقق وجودها كضرورة لا مفر منها فهي كالعنصر أو الهواء الذي نتنفسه[٢]. نتساءل بدورنا، هل التضليل ضرورة إيديولوجية، وشرط انتهاضها بوظيفتها؟. أجل، هذا ما يؤكده ألتوسير، فالايديولوجيا هي لازمة للمجتمع الطبقي، وهي نظام من التمثلات يحظى بوجود ما ودور تاريخي معين، فلا يعقل أن يخلو منها مجتمع ما إلا إذا تعلق الأمر بمجتمع طوباوي، فحتى المجتمع الشيوعي - الذي يفترض أن تغيب عنه الطبقات - لا يمكن أن يستغني عن الايديولوجيا. قد تكون الايديولوجيا المسيطرة هي ايديولوجياً الطبقة المسيطرة. والحقيقة أن الايديولوجيا في مثل هذه الحالة تهدف حماية مصالح هذه الطبقة وتوطيد هيمنتها الدائمة. وهي في الآن نفسه مطالبة بإقناع الطبقة الأخرى بالاستمرار في خدمة مصالح الطبقة المسيطرة. إنها تمارس ضرباً من الإضلال، لكنه إضلال مقنع لا يمكن للطبقة المهيمنة ذاتها أن تتحرر منه، لا بل ربما لا يمكنها أن تكذبه، لأنها أول من يصدق الأكذوبة الايديولوجية. فشرط استمرار البنية وشرط الاندماج يقوم على الايديولوجيا ويتحقق بها.

---

(١) -Althusser, Louis; **écrits philosophiques et politiques**, tome 2 page 470, éditons - 1995 - STOCK/ IMEC

(٢) -Althusser, Louis; **pour Marx**, p 238 - éditions la découverte 1, place, Paul-painleve-ve Paris- 1986

إذا كانت الايديولوجيا هي من يحدد كل شيء في المجتمع وهي من ينظم ويعيد نظم الاجتماع، فأين دور «الأنا» وأي مجال سيبقى للإرادة الحرة؟.

لقد التف التوسير بما فيه الكفاية على العامل الاقتصادي، بوصفه المحدد الوحيد والأساسي للنشاط الفكري، لكي يمنح للايديولوجيا شرف الاشتراك في التحكم بالمجتمع أي باعتبارها تملك من التأثير ما يفوق بكثير المدى الذي تصوره لها أولئك الماركسيون الذين لم يتحرروا من تأثير المنظور الايديولوجي. فإنه لم يقص العامل الاقتصادي بصورة نهائية ـ وإلا لما كان ماركسياً ـ بل منحه امتيازاً خاصاً داخل ثلاثية الفعل المتكامل في نطاق ما أسماه -Over determinated[1] حيث يخول العامل الاقتصادي امتيازاً أساسياً في عملية التأثير فالعامل الاقتصادي هو الفاعل الأساسي، أي نعم، لكن تأثيره ذاك لا يتم إلا من خلال الجهاز الايديولوجي. إذا كان التوسير كما ذكرنا قد التف بما فيه الكفاية على العامل الاقتصادي فلا نفهم من هذا الانفتاح على الايديولوجية معنى مغازلة النشاط العقلي أو مذهب الفعل، بل لم يكن ذلك الالتفاف سوى عملية معقدة لتعميق المنظور الحتمي في المجال الاجتماعي. ليس للايديولوجيا تأثير خارج الجهازين السياسي والاقتصادي. فهذا الثالوث يؤلف نسقاً متعاضداً، يلعب فيه الجهاز الايديولوجي دور المنظم. يمكننا القول، بأن الايديولوجيا هي العنصر الناظم والمنظم في آن معاً.

ليس غريبا أن يلعب الجهاز الايديولوجي دور الناظم والمقنن للنشاط الواعي تماماً، كالدور الذي حدده سيغموند فرويد لـ«الأنا». فهذا ليس أنا خالصاً منفكاً عن الارتهان Désaliené، بل هو مرسي التوازن من أجل الاندماج. هذا التشاكل يبدو واضحاً لما يستعير

---

(١) Over-determination- أو بالتعبير الفرنسي الأصلي Surdetermination. ترجمها البعض حرفيا إلى العربية بـ: الحتمية المفرطة، أو بنية: البنى الكامنة، الترجمتان معا تؤديان جانباً من المعنى. فقد وجد التوسير في هذا المفهوم مندوحة للتخلص من موقفين: الأول يتعلق بالمنزع الاقتصادي للماركسية الرثة التي ترى أن العامل الوحيد المؤثر والمسؤول عن التحويل الاجتماعي، هو العامل الاقتصادي أو التناقضات الجارية في المستوى الاقتصادي. أما الموقف الثاني، فهو الموقف التفريطي الذي يكاد يهمل نهائياً العامل الاقتصادي في عملية التحويل هذه. فمن جهة، أعطى للجهازين السياسي والايديولوجي دوراً مؤثراً إلى جانب الجهاز الاقتصادي، إذ إن كل التناقضات الجارية في البنى الأخرى، يرى ألتوسير أن عملية التحويل الاجتماعي هي نتيجة لتناقضات مختلفة. ليس فقط تناقضات اقتصادية، بل أيضا تناقضات سياسية وأيدولوجية. إذن، فما أسماه ألتوسير «Surdeterminé» يعني تداخل مجموعة مؤثرات في الحدث الواحد.

انظر pour marx, p240-241.

ألتوسير من جاك لاكان ـ وهو على كل حال فرويدي المنحى ـ مفهوم الوعي المتخيل La conscience imaginaire، ليفسر من خلاله صورة الأنا وحلول الأنا المتخيل بديلاً عنها. واضح هنا التأثير الفرويدي في هذا التصور الألتوسيري للايديولوجيا. إنها نظام من التمثلات مهما بدت واعية، فهي في حقيقتها محكومة بشروط ومحددات لا واعية[١]. لكننا نشعر وكأننا نحن من يتحكم بتغيير أوضاعنا في حين نحن لسنا سوى منفذين لأحكام مسبقة. إنه وعي خادع. تماماً هو أشبه بـ«الأنا» الخادع أو تمظهر الذات بواسطة الآخر في المرحلة المرآتية عند جاك لاكان[٢]. يولد الإنسان إذن في عالم ملؤه الأفكار والمؤسسات الجاهزة قبل وجود هذا الأخير. إن الايديولوجيا توجد قبله من دون شك. وحين ولادته يتعين عليه التكيف مع هذا العالم والخضوع لإشاراته ورموزه وعقائده. ويتولى الجهاز الايديولوجي مهمة تنميط الكائن وتوجيهه للاندماج بصورة أتوماتيكية في النسيج الاجتماعي. إنه في أفضل حالات ابتكاره وفعله ونشاطه يتوهم أنه حر، وأنه يفكر، في حين ثمة بنية جاهزة تعبر عن نفسها من خلاله، وتظهر أناه من خلالها. يمكننا بناء على ما سبق، القول: في البدء كانت الايديولوجيا. وكما مرّ معنا أيضاً ندرك أن التزييف لم يعد مرتبطاً بالواقع (الموضوع)، بل بالأنا أيضاً ثمة إذن وظيفة إضلالية ـ وهي للأسف وفق هذا المنظور ضرورية ـ تمارس على الذات وعلى الموضوع، وتلك هي إذن كبرى المفارقات التي أنتجها النقد الماركسي ـ الالتوسيري للايديولوجيا، وذلك المرض العضال الذي لم يزل يتربص بجسم المعرفة!.

في بنية الايديولوجيا: الايديولوجيا كاسطورة للمجتمع الحديث.

إذا كانت الايديولوجيا حقاً إفرازاً ضرورياً للمجتمع، بها يقوم المجتمع وينتظم ويستمر.

---

(١) المصدر السابق ص: ٢٤٠ ـ ٢٤١.

(٢) المرحلة المرآتية أو Stade du miroire، حسب جاك لاكان، هي لحظة اكتشاف الطفل صورته. هذا الاكتشاف الذي يتم بواسطة الآخر. إذن نفهم من ذلك، أن الذات عاجزة عن التعرف على صورتها إلا من خلال الآخر. مما يجعل الأنا كما يؤكد «لاكان» مرتهنة للخيال. إن الأنا يظهر من خلال الآخر، أي إن علاقته مع صورته هي علاقة مخيالية. من هنا، الأنا المتخيلة، أو الوعي المتخيل. وجدير بالذكر أن جاك لاكان قد قدم فكرته عن المرحلة المرآتية ضمن ورقة بحث في المؤتمر الدولي للتحليل النفسي ـ ماريناد، ١٩٣٦ ـ حيث بموجب ذلك انضم إلى هذا المجمع.

Simonelli, thierry: **le moi chez freud et chez Lacan** (1999)

عن المرحلة المرآتية، انظر: http://dogmd. free. fr/txt/lacan5. htm.

وإذا كانت هي التعبير عن مصلحة الفئة المهيمنة في التراتبية الاجتماعية كما يقرر ماركس ويؤكد ألتوسير[1]، وإذا كانت المجتمعات لا تملك الاستغناء عنها حتى لحظة اندكاك الطبقات كما نفهم من مجازات ألتوسير، فهل يمكننا الحديث عن ايديولوجياً المجتمع الطبيعي - الموسوم في الانثربولوجيا الكلاسيكية بالمجتمع البدائي أو الوحشي -. هل يمكننا جرياً على اصطلاحهم أن نفترض وجود ايديولوجياً «بدائية»[2]. وإذا كان الجواب بالإيجاب، فأي دور وأي وظيفة تظفر بها في نسق جماعي موسوم باللاتاريخي!؟.

من المؤكد أن المنظور الذي تنهض عليه القراءة الـ«ستراوسية» للمجتمع الطبيعي «البدائي» وتأويله لأساطيره، لن يلقى - بأي حال من الأحوال - رضا ألتوسير بل سيثير اشمئزازه وحنقه تجاه ما أسماه «الايديولوجيا الإتنولوجية «Idiologie Ethnologique»[3]. إذا كانت القراءة الألتوسيرية الجارية على وفق المنظور الماركسي - أياً بلغت التفافات ألتوسير على العامل الاقتصادي - ترى في الجهاز الاقتصادي، البنية الأساسية، وأن التحولات التي تجري على المجتمع ما هي إلا تحولات في أفق التراتبية البنيانية نفسها، حيث يحتل الجهاز الاقتصادي فيها دائماً وإلى الأبد العنصر الأساس، فإنها بذلك قد استبعدت إمكان قيام مجتمع تاريخي، قديماً كان أم حاضراً أم آجلاً، على بنية تراتبية مغايرة. لكن ما يغيظ ألتوسير من هذه «الايديولوجيا الاتنولوجية» - والتي أفقدته صوابه إلى حد اتهام ستراوس بالجهل - [4] هو قناعة ليفي ستراوس بتميز المجتمع «البدائي» بنيانياً. فستراوس لا يتصور المجتمع «البدائي» مسلوباً من بنيته - وهو أحد أبرز البنيويين المعاصرين - بل قصارى ما هنالك، أنه يخالف المنظور الماركسي - الألتوسيري في تراتبية البنى الاجتماعية وماهية «بنية البنى». إن بنية المجتمع «البدائي» هي بنية القرابة. فهذه الأخيرة حلت محل الإنتاج في المجتمع الحديث. إذا كان هناك ما يبرر حكم ستراوس الأخير، كونه اعتمد مسلك المعايشة وتأويل الأسطورة، فإن ألتوسير وبناءً على مسبقاته الماركسية في تاريخه وكونية النسق التراتبي الاجتماعي والدور

(١) Altusser, louis ; pour Marx, p 239, - المصدر السابق

(٢) يقول محمد حسين دكروب بهذا الخصوص: «نستطيع القول بصددها إن الايديولوجيا «البدائية» إذا صح التعبير، هي ايديولوجيا غير مكتوبة، إنها نص معاش وهي بهذه الصفة تحديداً عرف وتقليد»؛ **الأنثربولوجيا: الذاكرة والمعاش** ص ٣٤ دار الحقيقة، بيروت ط ٢ - ١٩٩١م

(٣) Altusser, louis, **écrits philosophique et politiques**. P 470 Tome II.

(٤) المصدر نفسه ص ٤٢٥

الاقتصادي المميز داخله، لن يرى في هذا الحكم سوى محاولة لاستثناء المجتمع «البدائي» من التاريخ البشري والحكم عليه بالبدائية المطلقة ثمة بلا شك حوار طرشان.!

تحت عنوان «بنية الأساطير» من كتابه «الانتربولوجيا البنيانية»، يرى ستراوس إلى أحكام من أسماهم بمؤسسي الانتربولوجيا الدينية ـ تايلور وفريز ودوركهايم ـ بقليل من الاحتفال. فأحكامهم هي متقادمة واستنادهم إلى المنظور السيكولوجي لم يكن موفقاً، وذلك لسبب آخر، كونهم ليسوا نفسانيين بالتخصص. أما ستراوس فإنه يلاحظ أن الأسطورة تهتم بأحداث الماضي وبالنشأة الأولى. ذاك القديم الذي يحضر دائماً في الحاضر والمستقبل على أن أهم ما يورده ستراوس في سياق تقريبه لهذا الغموض، أنه «ليس ثمة ما هو أشبه بالفكر الأسطوري من الايديولوجيا السياسية»[1]. التقريب الذي قدمه ستراوس بهذا الصدد يتعلق بحدث تاريخي كبير؛ «الثورة الفرنسية». هذه الأخيرة بالنسبة إلى رجل السياسة أو أولئك الذي يصغون إليه ـ وخلافاً للمؤرخ ـ هي حقيقة من مستوى مختلف كونها سلسلة أحداث قديمة وأيضاً نظاماً يساهم في تفسير البنية الاجتماعية لفرنسا المعاصرة[2].

الايديولوجيا إذن، هي أسطورة المجتمع المعاصر، فحتى وإن بدت لبعضهم أنها أسطورة وضعية أو مرضية (=لا بلاتين)، فإنها ستظل تؤدي وظيفتها كاملة وتملأ الشغار الناجم عن غياب ـ أو لنقل بالأحرى تحول ـ الأسطورة.

تؤدي الايديولوجيا وظيفة مزدوجة، ففي المنظور الألتوسيري، الايديولوجيا المهيمنة تعمل على حماية النسق وضمان استمراريته. وطبيعي أن لهذه الوظيفة هدفين: ضمان مصلحة الفئة المهيمنة التي تعبر عن هذه الايديولوجيا، وإقناع الفئة المهيمن عليها بالقبول والانصياع لهذه السيطرة وأداء دورها على أفضل وجه، باعتباره يعبر عن مصلحتها أيضاً. الايديولوجيا إذن، بنية تناقضية، وهذا التناقض بين الإيجاب والسلب..الخير والشر؛ هو في الحقيقة طبيعة في بنية الحداثة نفسها. بهذا المعنى تغدو الايديولوجيا هياماً فاوستياً أشبه ما يكون ببنية أسطورية منشطرة على نفسها. تقدم الايديولوجيا نفسها بوصفها بنية منسجمة ووظيفة منطقية. لكن الوجه الآخر لها ـ والذي عادة ما تفضحه ممارستها ـ يؤكد على أنها بنية تناقضية ووظيفة مزدوجة. ليس غريباً أن تلعب الايديولوجيا دوراً تخريبياً وبنائياً في آن واحد. إن الايديولوجيا البورجوازية

---

(١) **Levi-Strauss, Claude, Anthropologie structurale p 231, plon 1971, Paris.**

(٢) المصدر نفسه ص ٢٣١

يمكنها أن تكون تخريباً في أوروبا تسيل مداد ماركس وتذكي قريحته الثورية، لكنها - الايديولوجيا نفسها - قد تحظى بمباركة ماركس، بوصفها ايديولوجياً بناءة في آسيا أو إفريقيا. أو كما عبّر عنها: «أمام انجلترا مهمة مزدوجة تنجزها في الهند. الأولى تدميرية، والثانية توليدية، إزالة المجتمع الآسيوي القديم ووضع الأسس المادية للمجتمع الغربي في آسيا»[1].

في الحقيقة، إذا لاحظنا التشاكل الممكن الذي أقامه ستراوس بين الايديولوجيا والأسطورة، سوف ندرك الحقيقة المزدوجة للايديولوجيا ليس فقط من حيث كونها وظيفة، بل من حيث كونها بنية على وشك الانشطار التام. يتبين ذلك بوضوح في أفضل مثال عن أسطورة «الأرنب البري ذي الشفاه الشرماء»[2]. فهو كائن مزدوج، شرير بقدر ما هو عبقري. وسنلاحظ أنها البنية ذاتها تتكرر في أسطورة فاوست الحديثة: نبل الغايات وشرانية الوسائل. الملاك والشيطان المتعايشان داخل الذات الواحدة. التشاكل القائم إذن بين الأسطورة والايديولوجيا يتعين أن يكون تشاكلاً من جميع الجهات. فالبنية التناقضية للايديولوجيا يمكن تلمسها جلياً في الأسطورة أعلاه، التي يقول عنها ستراوس: إنه أحياناً (أي الأرنب البري) معبود بالغ الحكمة يتولى مسؤولية تنظيم شؤون الكون وهو أحياناً أخرى مهرج مضحك ينتقل من حظ عاثر إلى آخر»[3].

وبما أن التوأمين (الطيب والشرير) لم ينقسما نهائياً، فالسمتان ستظلان ثاويتين معاً في الشخص الواحد»[4]

لم يقف التشابه عند ستراوس بين الأسطورة والايديولوجيا السياسية من حيث «الوظيفة»، فقد أقام تشاكلاً بينها وبين «الموسيقى» من حيث «البنية». إذا كان الجامع بين الأسطورة والايديولوجيا - بلحاظ الوظيفة - هو التماسك والاندماج الجماعي، فإن الجامع بين الأسطورة والموسيقى - بلحاظ البنية - هو المعنى الكلياني. يقول ليفي ستراوس بهذا الصدد: «علينا بالتالي قراءة الأسطورة وكأننا بهذا القدر أو ذاك نقرأ نص أوركسترا. فلا ندركه مقطعاً بعد

---

(١) «مجتمعات ما قبل الرأسمالية» نقلاً عن، مرشو، غريغوار: ايديولوجيا الحداثة - ط١ - ٢٠٠٠، الأهالي/ دمشق.

(٢) ليفي ستراوس، كلود، **الأسطورة والمعنى**، ت: صبحي حديدي ص ٢٥ - ٢٦ ط١ - ١٩٨٥ دار الحوار للنشر والتوزيع - اللاذقية، سورية.

(٣) المصدر نفسه ص ٣٠.

(٤) المصدر نفسه ص ٣١.

آخر، بل صفحة كلية بعد صفحة (...) علينا ألا نقرأ من اليسار إلى اليمين، بل نقرأ عمودياً في الوقت ذاته، من الأعلى إلى الأسفل. ينبغي أن نفهم كيف تشكل الصفحة الواحدة مجموعاً كلياً. وبدون معاملة الأسطورة كنص أوركسترالي ـ يكتب مقطعاً إثر آخر ـ لن يكون في وسعنا فهمها كمجموع كلي واستخلاص معناها»[1].

إذا كان الصوت والمعنى ـ كما يقرر دوسوسور ويؤكد جاكبسون ـ هما قوام اللغة، فإن الأسطورة ظاهرة لغوية بامتياز. لا بل إنها كاللاشعور مبنية على شاكلة اللغة. أو ربما ذهبنا بعيداً مع لاكان فاعتبرنا كل ما هو بنيوي هو لغة من حيث إن «لابنية إلا للغة أو باللغة» (= لاكان)[2]. فسندرك لا محالة بأن المقومين معاً (= الصوت والمعنى) حاضران في الأسطورة والموسيقى. والفارق فقط من وجهة نظر ليفي ستراوس هو في درجة التكثيف. حيث يتكثف المعنى في الأسطورة بقدر ما يتكثف الصوت في الموسيقى. إذا أخذنا بعين الاعتبار هذا التشاكل الكبير بين البنيتين، استنتجنا تشاكلاً آخر بالتلازم، بين الايديولوجيا والموسيقى من حيث البنية. لكن ما درجة التكثيف إذن، إن نحن سلمنا بوجود المقومين معاً (الصوت والمعنى) في الايديولوجيا، من حيث هي مبنية على شاكلة اللغة، إذا كان التكثيف المعنوي في الأسطورة هو مناط تميزها عن الموسيقى ذات التكثيف الصوتي، فما الذي يتكثف في الايديولوجيا، الصوت أم المعنى، أم أنهما يبرزان على قدر سواء؟

الايديولوجيا في «منظورية» كارل مانهايم.

يدرك بول ريكور خطورة المغامرة التي يخوضها وهو يسعى لوضع حل للمشكل الايديولوجي، مع احتفاظه بالمنظور التهويني ذاته للايديولوجيا وطبيعتها الإضلالية. وبتأثير من كارل مانهايم يسعى ريكور إلى تركيز نظره على الوظيفة الحقيقية للايديولوجيا. أجل، إن قراءة ريكور هي في الحقيقة قراءة منوعة ومزيدة في الآن نفسه على منظور كارل مانهايم، كما لخّصها هذا الأخير بوضوح في أشهر كتبه «الايديولوجيا والطوبا». تأخذ الايديولوجيا عند مانهايم ـ الذي استصحب إلى حد ما الإرث الماركسي ـ معنيين:

ـ المعنى الكلي (الايديولوجيا الكلية) وهو يتعلق بالنسق الفكري في كليته وعلاقته

(١) المصدر نفسه ص ٤١ ـ ٤٢.

(٢) جون ستروك، البنيوية وما بعدها، ت: د. محمد عصفور ص ١٧٨، عالم المعرفة ـ ١٩٩٦م الكويت.

بالوضع الاجتماعي. أو بتعبيره هو: «البنية العامة لروح حقبة تاريخية أو طبقة اجتماعية»[١]

- المعنى الخاص (الايديولوجيا الجزئية)؛ «التي تنطبق على بعض مزاعم الخصوم وتطرح مشكلاً سيكولوجياً»[٢] أو «المنظومات الفكرية الفعالة في الميدان السياسي»[٣].

يشير جورج غورفيتش إلى أهم المؤاخذات على نظرية مانهايم المعرفية كالآتي:

١ - إنها بقيت نظرية أسيرة ابتسارات تزعم أن كل أفق سوسيولوجي من شأنه أن ينال من صلاحية المعرفة ذاتها.

٢ - تتسم نظريته بهيمنة المسألة الايديولوجية.

٣ - يعتبر أن النخبة المثقفة خليقة بإلغاء المفاعيل الاجتماعية للمعرفة.

٤ - حصره الأنواع المعرفية بالمعرفة السياسية المشدودة بدورها إلى المعرفة الفلسفية[٤].

لكن ما يبدو هنا، أن كارل مانهايم يملك دفع هذه الملاحظات بمبررات أقرب إلى الوجدان من هذه الاستشكالات، لسبب بسيط، وهو أنه انطلق منها كإشكاليات حاضرة في تحليله للمشكل الايديولوجي.

لا ينفي مانهايم وجود ذلك المائز الظاهري ما بين الايديولوجيا والطوبا حتى لو سلم بأنهما معاً تشتركان في مجاوزة الواقع أو عدم امتلاكه. فبينما الايديولوجيا - في نظر خصومها - هي وعد بالمستحيل (وعد باللاواقع المتوقع).

هكذا، إذا كانت الليبرالية - كأيديولوجيا في نظر الاشتراكيين - تناقض منطق التطور، فإن الاشتراكية - كطوبا في نظر الليبراليين - تناقض منطق الحاضر بمجاوزة الواقع. التهمتان معاً صحيحتان، ولإيجاد تفسير لهذه المفارقة، حتى لا تكون الايديولوجيا والطوبا معاً ينطويان على معايير ذاتية للترجيح، لا مناص من الاستسلام للمنظور النسبوي. والحق، أن مانهايم سوف يقلب المعادلة، ليقيم فكرته على أساس نسبي يقوم على المنظور وليس العكس. لذا أسمى منحاه بـ: المنظورية perspectivisme. متفادياً بذلك تهمة «النسبوية» - التي مع ذلك اتهم بها

(١) العروي، عبد الله؛ **مفهوم الايديولوجيا**، ص٧١، سبق ذكر المصدر.

(٢) Gazeneuve, Jean, **dix grandes notions de la sociologie** p. 66, éditions du seuil, 1976.

(٣) العروي، عبد الله، المصدر السابق، ص ٤٦.

(٤) غورفيتش، جورج، **الأطر الاجتماعية للمعرفة**، ت: د. خليل أحمد خليل ص:٦٦ - ٦٧. المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع - بيروت.

كما رأينا ـ المنظورية تختلف عن النسبية في نظر مانهايم، لأن هذه الأخيرة فيها شيء من الميل إلى الاعتقاد بالحقيقة المطلقة. في حين يقوم المنظور على أساس استحالة امتلاك هذه الحقيقة. وبناءً عليه، فإن الايديولوجيا والطوبا كليهما صفتان ممكنتان لكل نظام فكري بحسب وضعه التاريخي وإطاره الاجتماعي. ليست الايديولوجيا أو الطوبا إذن صفتين مطلقتين، بل هما صفتان ممكنتان، قد تخلعا على النظام الفكري الواحد، لكن في أطوار تاريخية وأوضاع اجتماعية مختلفة. وعليه، ليس ثمة مائز حقيقي للايديولوجيا عن الطوبا في هذا المنظور «المنظوري» عند مانهايم إزاء الواقع سوى ما يفرضه وضعهما التاريخي والاجتماعي. ولكنهما معاً يظلان يمثلان وعياً مغشوشاً للواقع. إن «المنظورية» في رأي مانهايم ـ خلافاً للنسبوية ـ كفيلة بأن تقيم العلم في المجال الاجتماعي. فالنزعة الديمقراطية الشديدة عند مانهايم، هي ما دفعه للاستعاضة بالمنظورية عن النسبية، باعتبار تلك أساس تحرر الإنسان. من هنا دور النخبة المثقفة التحررية القادرة على التحرر من الأطر الاجتماعية للمعرفة[١]. والقادرة على ممارسة النقد ـ لنقل بتعبيرنا ـ النقد المزدوج الذي بقدر ما يستفيد من النقد البيني لمختلف المنظومات الفكرية، فإنه لا يتقيد ببداهاتها باعتبار أن كل تلك البداهات والأطر هي عارضة على الواقع، بوصفه متغيراً. والمعرفة الموضوعية إذن تتجلى في عملية إدراك هذه النظم المعرفية بوصفها محددات آنية. فهي في ذاتها تحظى بالقدر ذاته من الانسجام الداخلي. لكن قيمتها النهائية ليست في مدى مطابقتها للواقع، بل بلحظتها التاريخية ووضعها الاجتماعي وعليه، فإن موقف مانهايم من الايديولوجيا ـ وإن كان يحمل أختاماً هيغلية وماركسية إلى حد ما ـ إلا أنه يختلف بشكل لافت للنظر مع وثوقيتهما. فنزعته الديمقراطية ستدفعه للاعتقاد بأهمية علم السياسة بالنسبة للنخبة المثقفة المتحررة، للذود عن الديمقراطية الاجتماعية[٢]. فلم تعد الايديولوجيا هي البؤرة المهيمنة على نظرية مانهايم، حيث أصبحت أرضية إقلاع مناسبة لعلم اجتماعيات الثقافة، بل سوف تكون بؤرة للعلوم السياسية أيضاً.

مع بول ريكور: الايديولوجيا من منظور انطولوجي.!

بناء عليه، نستطيع استيعاب القراءة الجديدة التي ستنهض على هذا المنظور المانهايمي، أقصد المعالجة التي قدمها بول ريكور ضمن قراءة متعددة الأبعاد.

---

(١) Gazeneuve, Jean, dix **grandes notions de la sociologie** p. 66.

(٢) العروي، عبد الله، **مفهوم الايديولوجيا** ص ٤٩.

لقد وسع مانهايم من مفهوم الايديولوجيا وعمل على تضخيمه ليجعل منه البؤرة الإشكالية في اجتماعيات الثقافة وعلم السياسة. ليس ثمة فكر خارج عن قانون «المنظورية». ما يجعل الأفكار عموماً واقعة في مأزق «الزيف» الايديولوجي مهما اكتسبت هذه الأخيرة من استحقاقات وظيفية تاريخية واجتماعية. وبناءً عليه، لا ينوي ريكور إعادة النظر في حقيقة الايديولوجيا من حيث إنها إضلالية بلحاظ علاقتها بالواقع الذي تزعم التعبير عنه ـ وليس بلحاظ تكوينها الداخلي أو معيارها الذاتي ـ فما هو مهم بالنسبة إلى ريكور في منظورية مانهايم، هي تلك الصفة التي يتعين أن يتحلى بها المثقف الحر أو الانتلجونسيا المتحررة من ضغوط الأطر الاجتماعية للمعرفة ومحدداتها. طبعاً لن يكون في وسع ريكور الاقتناع بالموضوعية المطلقة، لكنه سيحاول أن يفهم الايديولوجيا من خلال زوايا متعددة، التحرر الممكن الذي يجعل الانتلجونسيا قادرة على الإمساك بالواقع الموضوعي، ليس من حيث كون الايديولوجيا انعكاساً له أو تعبيراً عن أشيائه، بل بوصفها هي نفسها ـ لو صحّ قولنا ـ حدثاً واقعاً. وهذا لا يعدم أن تكون الايديولوجيا ـ إذا اعتبرناها نصاً ـ لها أشياءها وتلك مقايسة منا على موقف ريكور نفسه من النص. النص الذي يملك خاصية الانفكاك وإعادة الانبناء. أي إمكانية تجدد التناص، بناءً عليه، يصبح للنص عالمه الآخر خارج القصود والتمثلات. بل يصبح له أشياءه les choses du texte[1]، التي يتعين الالتفات إليها. هذا الموقف الريكوري من النص يحضر بشكل أو بآخر في موقفه من الايديولوجيا ـ إذا سلمنا بكونها نصاً مفتوحاً له عالمه المختلف وأشياءه الممكنة ـ كمعطى يتعين النظر إليه من زوايا مختلفة.

تطمح هذه المقاربة للايديولوجيا إلى تحرير المقاربة الماركسية نفسها من الحصر الذي آلت إليه. فالمفهوم الماركسي للايديولوجيا لم يقطع نهائياً مع الثنائيات المفهومية الميتافيزيقية من قبيل النظرية والممارسة أو الواقع والمتخيل. وهذه العملية ـ تحرير المفهوم من هذا الحصر ـ لا يتم إلا عبر إيجاد مفهوم ثالث، أي الوسيط الرمزي، الثاوي في الفعل الانساني، الذي هو خليط من التمثل والخيال. فالجماعة التاريخية حينما تكون صورة عن نفسها، فهي تعي وجودها عبر هذه التمثلات، التي يلعب فيها المخيال الجماعي دوراً كبيراً. هذا المخيال الجماعي ذي النشاط المكثف والمزدوج فهو تارة يحيل على البنية التناقضية للجماعة التاريخية، وتارة أخرى يحيل على الهوية الجماعية المنسجمة.

أي، تارة يعمل بصورة مساوقة للايديولوجيا، وتارة يعمل بصورة مساوقة، للطوبا. لكن أياً

(١) Ricoeur, Paul, **du texte à l'action** p. 368 édition du seuil 1986.

كان الأمر، فالمنظور التأويلي عند ريكور لا يرى في هذه الصورة سوى تأويل مستمر للحدث أو جملة الأحداث المؤسسة لهوية الجماعة التاريخية. من هنا تغدو الايديولوجيا نفسها تأويلاً. إن لها وظيفة استحضار ونمذجة الحدث ـ فهي بهذا المعنى مشروع ارتجاع تأويلي ـ ووصل للذاكرة الجماعية بالحدث المستعاد تأويلاً. إن عملية استحضار الحدث المؤسس واستصحاب فعاليته، هو ما يمكّن الجماعة التاريخية من الاندماج واستمرارية هويتها. من هنا تبرز أهمية الوظيفة الايديولوجية من حيث هي ذاك الوسيط الرمزي الذي تتم من خلاله عملية الإدماج. حضور الحدث ايديولوجياً[1] في الوعي كفيل بتعيين النسق وحفظ انسجامه.

ثمة في منظور ريكور ثلاث وظائف للايديولوجيا: إدماجية وتبريرية وتزييفية. إذا كانت الايديولوجيا حقاً مثلت ذلك الوسيط الرمزي المسؤول عن وظيفة دمج الجماعة في هويتها التاريخية وشرعنة وجودها على وفق هذه الصورة، فإن ثمة وظيفة ثالثة محايثة، هي الجانب غير السوي ـ المرضي ـ الملازم للوظيفتين: الإدماجية والتبريرية. هذا الوجه الإضلالي الملازم، بل المحايث للوظيفتين، هو ما يدفع بعملية الخداع إلى ما لا نهاية. ما يجعل الايديولوجيا ذاتها سلطة لا نقدية[2]. وذلك حقاً، ما يجعلها منظومة معلقة وجامدة. إن الايديولوجيا بناءً على ما سلف، ستسقط لا محالة في فخ الهيمنة وتصبح هذه الأخيرة أداة فرضها.

مع ريكور سيتضح إلى حد ما المائز الوظيفي لكل من الايديولوجيا والطوبا، كما أشار إلى ذلك أيضاً كارل مانهايم كما أسلفنا ذلك لأن الايديولوجيا سيؤول أمرها إلى تحديد مساحة مقننة للإرغام الفكري، يلعب فيها الخداع دوراً بارزاً. وذلك استناداً إلى سلطة الإقناع وسلطة الواقع الاجتماعي القائم. في حين تبدو الطوبا ثورة وتهديداً للأوضاع القائمة. إن وجودها في الحقل ذاته الذي تهيمن عليه سلطة الايديولوجيا وفي ظل إكراهات الأطر الاجتماعية، يجعلها حقاً، تمثل تمرداً يذكي حلم كيانات مغلقة على كبوتات وإرغامات، الأمر الذي يؤدي إلى قيام خطاب عنفي ودموي[3].

ثمة ما يرفضه ريكور في «منظورية» مانهايم، وهو تلك الطوبا الحالمة التي أحاط بها هذا

---

(١) هذا يعني أن الحدث الماضي المستعاد، يحضر في صورة ايديولوجيا يلعب فيها المخيال دوراً رئيساً.

(٢) المصدر نفسه ص ٣٠٨.

(٣) المصدر نفسه ص ٣٠٩.

الأخير تصوره لوضعية الانتليجونسيا المتحررة من إكراهات الوضع الاجتماعية ومحددات الايديولوجيا المعبر عنه. ومع إدراك هذا الأخير للمشكل الايديولوجي من الناحية الابستمولوجية، حيث تعميمها على مطلق الأفكار، قد يسحب من تحت أقدامنا كل أرضية صلبة ممكنة للنظر الموضوعي والمتحرر إلى الايديولوجيا. إنه من هذه الناحية لا يوافق على إمكانية النقد الجذري[1]. لكنه في الوقت ذاته لن يقبل بالنسبة المطلقة أو ما يمكننا نعته بـ «استحالة العلم». فمع تسليمنا بالتناهي الأنطلوجي ـ الهيدغيري ـ لأن ريكور يرى ضرورة أن يدخل هذا التناهي في صميم بناء المعرفة الاجتماعية، وأن لا يكون عائقاً معرفياً. وهذا كفيل بطرد المحدد الوضعاني لمفهوم العلم ـ في المجال الاجتماعي ـ ما يؤدي إلى إمكانية العلم ـ ضمن حدود التناهي ـ كشرط أنطولوجي ـ بعيداً عن ادعاء الإحاطة المطلقة والنقد الجذري وبعيداً عن سد الطريق أمام المعرفة والاستسلام إلى دعوة استحالة العلم. إنه تأسيس فقط لإمكان المعرفة التقريبية. فذلك هو المخرج الممكن للمعرفة بناءً على الإمكان الانطولوجي نفسه من حيث هو إمكان متناهي. لقد استطاع ريكور حقاً، أن يتفادى مأزق الايديولوجيا، وتحديد إشكالية الوظيفة الإضلالية لها. متوسلاً بالمحدد الانطولوجي، ليجعل بذلك النقد الايديولوجي رهين النقد الانطولوجي. لكن، ترى إلى أي حد استطاع ريكور التحرر من شيطان الايديولوجيا وخداعها. وإلى أي حد يمكننا اعتبار المحدد الأنطولوجي الهيدغيري نفسه واقعاً خارج نطاق خداع الايديولوجيا ومعافى من مرضها المزمن!؟.

يمكننا، بعد هذه الجولة المقتضبة حول وجهات النظر المختلفة بخصوص الايديولوجيا كمفهوم ووظيفة وأهم الإشكالات التي يطرحها النقد الايديولوجي، أن نخرج بخلاصة مفادها التالي:

ـ إن للايديولوجيا وظيفة تؤديها على وجه الضرورة.

ـ إن للايديولوجيا علاقة بالأطر الاجتماعية للمعرفة.

ـ إن زيف الايديولوجيا هو الوجه المرضي من وظائفها.

ـ كونه يمثل الوجه المرضي من وظائفها، لا يعني إمكانية استئصاله، طالما أن الوظيفة الإضلالية للايديولوجيا محايثة لوظيفتها: الإدماجية والتبريرية.

ـ ينتج عن شمول الايديولوجيا لكل أشكال التفكير الممكنة، إشكالية زيف المعرفة

---

(١) المصدر نفسه ص ٣٨٠.

واستحالة النقد الجذري. والنتيجة: استفحال الاضطراب المعرفي وسريان القلق الفكري.

ـ تشكل الأفكار الحالمة ـ الطوباوية ـ إزعاجاً وتهديداً للمجال المهيمن عليه إيديولوجياً. والنتيجة، أن تعلق المجتمع المقموع بهذا الحلم يوشك أن يربك الواقع الاجتماعي بخطاب عنفي أو دموي.

ـ إن الحديث عن علم مناضل ـ وعلم بورجوازي مقابله كما ذهب لينين ـ يجعل من النقد الايديولوجي الماركسي ـ كما يذهب ريكور ـ مجرد ايديولوجياً.

ـ فنخلص أخيراً إلى التساؤل التالي: إذا كانت الأيديولوجيا لازمة الفكر. وإذا كان الضلال جزءاً من وظيفتها؛ أي إن قدر الفكر البشري أن يكون ضلالياً. فمن يصون الحقيقة يا ترى؟ وهل يمكننا اعتبار ذلك أسد الأدلة على حاجة البشر إلى معيار لتصحيح الفكر من خطر السقوط في الضلال الملازم واللابدي للفكر الانساني؟ وهل يمكن القول، إن نقد الايديولوجيا كان قد قدم دليلاً غير مباشر على ضرورة الوظيفة الإرشادية للوحي في قبال الوظيفة الإضلالية للأيديولوجيا؟ لكن يبقى مع ذلك السؤال مفتوحاً: هل المقصود بذلك: الوحي في نفس الأمر، أم أن الأمر يتعلق بالخطاب الوحياني، أعني مجمل الأفكار التي كوّنها المؤمنون حول الوحي. أليس ما يبدو خطاباً وحيانياً هو نفسه ملحق بالخطاب الأيديولوجي؟! بل لعل الأيديولوجيات البشرية الوحيانية هي أكثر إضلالاً من حيث تدرعها بسلطة الوحي ووظيفته. لذا توجب إخضاعها للنقد المستدام. ثم هل ارتفع إيقاع الفكر العربي والإسلامي المعاصر إلى مستوى هذا التحدي؟!

تلك تساؤلات تفرض على العقل العربي والفكر الإسلامي المعاصر مزيداً من العمق وكثيراً من الأناة وقليلاً من التسرع في بناء الأحكام. لا سيما لما ندرك إننا جئنا إلى عالم متخم بالملاء الأيديولوجي. فليس من المبالغة في شيء، إن قلنا إننا غارقون حتى الأذقان في بحر من الأيديولوجيا. فالأيديولوجيا وجدت قبلنا وستبقى بعدنا. إن قصة الإنسان الحر، هي قصة صمود في وجه الغواية الأيديولوجية. بل، هي قصة غرام بين الفكر والأيديولوجيا، ينجح أحياناً وينتهي إلى الفشل أحياناً أخرى. فمن ينقذ الكائن من سكرات الأيديولوجيا؟ أم إن الحل في أن لا يفكر الكائن. حيث كلما فكر، فكر أيديولوجياً. أليس ذلك يكفي لأن نقول إن الإنسان كائن أيديولوجي خطاء؟!

القسم الثاني:

نقد الأيديولوجيا في الفكر العربي ـ الإسلامي المعاصر

ـ مدخل:

لقد سبقت الإشارة إلى أن الايديولوجيا، كمصطلح، هي دخيلة على المجال التداولي العربي ـ الإسلامي المعاصر. وهذا أمر توضحه صورة الاصطلاح نفسه الذي جرى تداوله على الهيئة المنقولة إلى العربية حرفياً ـ Idéologie[١]. إن دخول هذا الاصطلاح إلى حيز التداول العربي ـ الإسلامي المعاصر، رافقه دخول كل ما اتصل به من دلالات التزامية واستشكالات نظرية أو تطبيقية. وهذا إنما يعني، أن الايديولوجيا سوف تخترق هذا المجال بمعية لغتها الواصفة[٢]. كما نشأت وتطورت وازدهرت في ضوء النقد الايديولوجي الغربي. لقد حاول

(١) هناك من الكتّاب العرب من يفضل ترجمتها بخلاف المتعارف عليه؛ فيقولون «فكرانية» بدل «أيديولوجيا» وهذا ما نصادفه في الأعمال المترجمة للدكتور عبد العزيز الحبابي، وبشكل أخص عند د. طه عبد الرحمان. وقد فضل د. عبد الله العروي اصطلاحاً بين بين، لا هو حرفي ولا هو مضموني، أي اكتفى بإعطاء الوزن العربي للكلمة، حيث أرجعها إلى فعل «دلج»، فسماها «أدلوجة». انظر: **«مفهوم الأيديولوجيا»**..

(٢) هذه العبارة التي سوف نصادف استعمالاً لها مكثفاً في هذا البحث، هي ترجمة لـ: .méta-language وهي اللغة التي يكون موضوعها هو اللغة. وقد ترجمها د. زكي نجيب محمود بـ«اللغة الشارحة». وهناك من ترجمها باللغة الواصفة. إن اللغة الواصفة التي تجعل من الأيديولوجيا نفسها موضوعاً، أي ميتا ـ أيديولوجيا، علماً يدرس الايديولوجيا وليس هو ايديولوجيا بالضرورة. ففي كل علم، هناك لغة واصفة تتخذ من العلم المذكور نفسه موضوعاً لحديثها، كأن يجري الحديث عن المنطق أو اللغة أو الايديولوجيا، فنقول حينها، إننا أمام ضرب من الميتا ـ منطق، أو الميتا ـ لغة أو ميتا ـ أيدولوجيا... وكلها تعبيرات عن هذه اللغة الواصفة.

لفيف من الايديولوجيين العرب، أن يسدوا إلى حد ما هذا العجز في منسوب اللغة الواصفة للايديولوجيا في مجالهم. وعملوا أثناء اشتغالاتهم النقدية والنقلية على تبني وترجمة وتمثل هذه اللغة الواصفة. بل يمكننا القول، إن الاشتغال على مستوى نقل هذه اللغة الواصفة لم يتوان قط ولم يقف عند حدود التمظهرات الأولى للنقد الايديولوجي الذي ابتدأه ماركس في «الايديولوجيا الألمانية» وبلغ مداه مع ألتوسير في كتابه: «من أجل ماركس». بل لقد واصل قسم منهم تفاعله مع النقد الايديولوجي ما بعد النقد الماركسي. النقد الذي تولاه نقاد الميتافيزقا الغربية الجدد وتيارات ما بعد الحداثة. وهذا إن دل على شيء فإنما يدل على مدى قوة تأثير الفكر العربي الإسلامي المعاصر، بما يجري في الفكر الغربي، ومدى متابعاته لما استجد على هذا الصعيد. فالغرب ظل دائماً رافداً معرفياً رئيساً للفكر العربي الإسلامي المعاصر على مستوى النقد الايديولوجي. والذي حصل هو في الحقيقة انفعال بهذا المجال وليس تفاعلاً حقيقياً معه. لأن مقتضى التفاعل، أن يفعل وينفعل في الآن الواحد. والحال، أن الفكر العربي ـ الإسلامي المعاصر لم ينخرط في التأويل الأيديولوجي، ولم يساهم في تطوير النقد الايديولوجي من حيث لغته الواصفة، بل ظل عالة على النقد الايديولوجي الغربي[1].

إن الحديث عن اللغة الواصفة للايديولوجيا في المجال العربي ـ الإسلامي المعاصر، له صلة بالجانب التطبيقي، وإشكالياته أكثر منه بالجانب النظري، فالذي استجد في الموضوع هو المجال العربي ـ الإسلامي بوصفه مجالاً لم يخضع بما فيه الكفاية للنقد الايديولوجي. وإذن، فالعملية، هي كيف يمكننا استعارة أدوات النقد الايديولوجي الغربية وتمثلها ضمن ممارسة نقدية عربية ـ إسلامية محلية. ولأن هذه الاستعارة خاضعة هي الأخرى للاختيار الايديولوجي، فإن المجال العربي ـ الإسلامي كانت قد واجهته مشكلة الانتقاء، التي هي فعل أيديولوجي، مما كان له تأثير على مسار النقد الايديولوجي العربي الإسلامي المعاصر. هذا الانتقاء الذي لم

(١) هذا الأمر سيتضح تباعاً. ولعله لهذا السبب تحديداً كنا قد صدرنا هذا البحث بمدخل استعرضنا خلاله أهم ما جاء في النقد الغربي للايديولوجيا. فمجرد الاطلاع على ذلك المدخل يمنحنا قدرة على الوقوف عند دقائق ما هو منقول في النقد العربي للايديولوجيا. بل لعلنا نجد بعض العرب قد انخرطوا في هذا النقد مبكراً، وقد ظهرت مع ذلك دراسات غربية في مجال نقد الايديولوجيا، واستطاعت أن تحقق قيمة مضافة في هذا المجال، في حين ظل الفكر العربي ـ الإسلامي المعاصر، عالة على كل ما أنتجه الغرب في هذا الإطار. لذا، ما أسهل أن ترسم للفكر العربي شجرة نسب للأفكار المنقولة عن الغرب، ولا أقول المستفادة، لأن فعل الاستفادة يحيل على الاستيعاب، والاستيعاب هو مدخل للتجاوز والإبداع، بينما الفكر العربي لا يزال غاطاً في الاتباع!.

يجر بين إيديولوجيا ما وخصيماتها فحسب، بل جرى داخل الايديولوجيا الواحدة أيضاً. وبما أن التصرف أو الانتقاء في الايديولوجيا الواحدة سينتج عنه نوع من الفراغ، فإن النقد الانتقائي العربي ـ الإسلامي المعاصر، سيضطر إلى استكمال هذا الفراغ إما بالاستعارة من أيديولوجيات أخرى أو من أفكار محلية. ومن هنا واجهت المجال العربي ـ الإسلامي مشكلة أخرى هي فرع للأولى، أي التلفيقية. إن الحديث إذن، عن النقد الايديولوجي العربي ـ الإسلامي المعاصر وعن اللغة الواصفة، هو في الحقيقة حديث عن تداعيات التمثل العربي ـ الإسلامي المعاصر للنقد الايديولوجي الغربي ونتائج النقول المبتسرة التي أنتجت ظواهر محلية استثنائية. فلئن كانت المشكلات الايديولوجية في الغرب، تكمن في استقالة الفكر واستحالة المطابقة وعصيانها على النقد، فإن مشكلاتها هذه سوف تتضاعف في مجال، كالمجال العربي، الإسلامي المعاصر، حيث حلت كعقائد جديدة مغلقة وحالمة، وكخيارات نهائية. لقد تشبعت هي الأخرى بإشارات وتداوليات هذا المجال، من حيث هو مجال متوتر لا يخلو من مظاهر العصبية وليس بمفازة عن ذهان الاستفراد. بل، سوف نواجه مشكلات أخرى جديدة من قبيل الانتقاء، والتلفيق، والاستيلاب...

ترى كيف حضر نقد الأيديولوجيا في الوعي العربي ـ الإسلامي المعاصر. وما هو المأزق الذي واجه الايديولوجيا على مستوى اللغة الواصفة أو على مستوى الإشكال التطبيقي. وهل ثمة قيم مضافة من النقد الإيديولوجي العربي ـ الإسلامي المعاصر. أم أنه اكتفى بتنزيل الأحكام الايديولوجية الغربية على المجال العربي ـ الإسلامي. وهل أمكنه الانفلات من آفة النقول اللامشروطة حتى في مجال التطبيق. أعني إلى أي حد بدا متحرراً من أسر التطبيقات الاستشراقية؟.

مبحث أول:
الايديولوجيا والنقد الايديولوجي
في الفكر العربي ـ الإسلامي المعاصر

دخلت الايديولوجيا في إطار الاهتمام العربي ـ الإسلامي المعاصر ـ كلغة واصفة ـ في ستينيات القرن المنصرم. وقد انخرط في النقد الايديولوجي لفيف من المثقفين والايديولوجيين، مما نتج عنه موروث ميتا ـ ايديولوجي في غاية التوتر، خضع هو الآخر لمؤثرات الايديولوجيا. ومع أن ثمة ما هو مشترك في هذا النقد، إلا أن فشل المثقف العربي في ممارسة النقد خارج

دائرة التأثير الايديولوجي الغربي جعل محاولته بهذا الصدد تواجه الإخفاق. لأن وقوعها في أيديولوجيا الأيديولوجيا سوف يكون على غرار «تهافت التهافت»!

لقد تحددت مهمة الايديولوجي العربي، في أن يطبق أدوات جاهزة، دون أن يمارس حولها حقه في المساءلة أو المساهمة في النقد الايديولوجي خارج تلك الحدود المفروضة. وطبعا إن واقعاً كهذا ليس الغرب هو المسؤول عنه، بل المثقف العربي نفسه مسؤول عن خضوعه لهذه التبعية الشاملة، التي تبدأ من النظرية حتى تقنية الممارسة. ومن الايديولوجيا حتى الميتا ـ ايديولوجياً.

ويبدو أن أقدم من انخرط من المثقفين العرب، المعاصرين في هذا المجال، هو د. نديم البيطار من خلال كتابه الكبير «الايديولوجيا الانقلابية»، وكذا د. عبد الله العروي من خلال كتابه «الايديولوجيا العربية المعاصرة». بالإضافة إلى ما تلاه من أعمال تقديمية أو نقدية، مثل: «مفهوم الايديولوجيا» أو «العرب والفكر التاريخي». نشر الأول كتابه عام ١٩٦٤م، في حين نشر الثاني كتابه عام ١٩٦٧م. ثم انهالت بعد ذلك الأعمال الايديولوجية تترى، واستفحل الاهتمام بالايديولوجيا إلى حد كبير.

وجدير بالذكر، أن الاهتمام العربي ـ الإسلامي المعاصر بموضوع الايديولوجيا، إنما برز بشكل لافت في أزمنة التمزق العربي والإسلامي وفي فترة محكومة بمناخ الإخفاقات والاندحارات الكبرى. ومن المؤكد أن الايديولوجيا لا تثير إشكالية المعرفة أو علاقة الفكر بالواقع، إثارة علمية، بل تقدم نفسها كضرورة وظيفية انقلابية في المجتمع. إذ لا يتسنى لأي مجتمع أن ينهض إلا بناءً على ايديولوجياً محركة. إن الاهتمام بالايديولوجيا في هذه المرحلة ظل يطرح همّاً مزدوجاً أو لنقل استراتيجية للاحتواء المزدوج، لبنية الايديولوجيا (بوصفها مقارنة بالعلم، خداعاً)، ولوظيفتها الثورية (بوصفها بلحاظ الاجتماع، ضرورة). لقد وجد العالم العربي نفسه، في تلك المرحلة، داخل عالم مشحون بالثورات الاجتماعية المتعاقبة، ما جعل الاهتمام بالايديولوجيا أمراً طبيعياً، كما جعل الشعور بأهميتها له ما يبرره وينهض بضرورته. وقد برر د. العروي ـ وهو من أوائل المشتغلين على المشكل الايديولوجي ـ اشتغاله هذا برغبته في تجاوز الفوضى التي وقع فيها العرب في استعمالهم للايديولوجيا وإدخال شيء من النظام في ميدان ـ يقول العروي ـ كثر فيه الخلط[1]. إن سوء الاستعمال للايديولوجيا في الفكر العربي المعاصر

(١) عبد الله العروي، **مفهوم الأيديولوجيا**، ص ١٢٧.

ووقوع المثقفين العرب في مأزق تداخل المدارس والتحليلات، من شأنه أن يهدد الفكر ويعكر النظر. من هنا الدعوة إلى إعادة الوضوح إلى المفاهيم لأن «عدم وضوح المفاهيم خطر كبير على استقامة الفكر»[1].

النتيجة التي توصل إليها العروي تجعل الايديولوجيا مفهوماً إشكالياً غير بريء. وبإمكانه أن يكون أداة للتحليل السياسي والاجتماعي والتاريخي شريطة أن نستوعب الأفكار التي ينطوي عليها المفهوم، باعتباره حمال مضامين فكرية ما، وليس مفهوماً خالصاً وبريئاً. وشريطة التزام الحذر في استخدامه بوصفه مفهوما مشكلاً. وأيضاً الاستناد إلى عملية الفرز والتجريد قبل استعماله أداة تحليلية.

إلا أن واقع الكتابة العربية، يختلف عن ذلك تماماً، فالايديولوجيا يتم توظيفها بشكل فوضوي ومختلف، إذ أغلبهم يأخذها أخذ العقيدة أو الفلسفة. وهو الاستعمال الذي يراه العروي غير مجدي[2]. لذا يسعى العروي إلى الإقناع بضرورة أن يتم استعمال هذا المفهوم بنباهة عالية. ليس لأن الغرض من ذلك هو تحقيق مكنة بلوغ الواقع والكشف عن ظاهراته، بل للتحرر من أوهام النقد. لا يخفى أن العروي يمتعض من الاستعمال العربي لمفهوم الايديولوجيا التي يؤدي بها إلى أن تكون أداة وهمية لتحليل الأوهام. لذا فهو يستحضر الموقف «المنظوري» عند مانهايم في جنبة التأكيد على أن يتحرر الباحث إلى الحد الأقصى من الأوهام. على أن تحرره من الأوهام ـ لتحرره من الأطر الايديولوجية وتبنيه خيار النقد ـ لا يعني بالضرورة الكشف عن الواقع، بل يعني ممارسة النقد بشكل حقيقي غير مزيف. إن وضوح المفاهيم المستعملة لا يوصل بالضرورة إلى إدراك الواقع، لكن على الأقل يخلص الباحث من التساؤلات الزائفة. «وما أكثر التساؤلات الزائفة في ميدان نقد الذهنيات»[3].

لكننا قبل الدخول في تفاصيل القراءة «العروية» للايديولوجيا وإشكالياتها على صعيد الفكر واستقامته كما يزعم دوماً، سنتوقف لحظات مع مثقف عربي آخر، كان سباقاً في الاشتغال الميتا ـ إيديولوجي، واضعاً أكبر مؤلف في هذا المجال، أعني د. نديم البيطار صاحب «الإيديولوجيا الانقلابية». وهو الكتاب الذي تناول الايديولوجيا من منظور إيديولوجي، مركزاً

(١) المصدر السابق، ص ١٢٧.

(٢) المصدر السابق، ص ١٢٨.

(٣) المصدر السابق، ص ١٢٩.

على ضرورتها وحتميتها التاريخية. وهو قبل كل ذلك يعكس ذهنية مرحلة مشحونة بشعور عربي مزدوج، بالإخفاق والأمل. وكما ذكرنا سابقاً، ثمة دواعٍ حقيقية وراء هذا الاهتمام المركز بالايديولوجيا، يعود من دون شك إلى المناخ العام لمرحلة الخمسينيات والستينيات، وفي أفق التطلع الكبير للبلدان الثلاثة، وحلمها بإعلان نهضتها وثوراتها على التخلف وآثار الاستعمار.

مبحث ثانٍ:
جدل الايديولوجيا والفلسفة الاجتماعية

إن ما يسعى إليه د. نديم البيطار، هو تمهيد الطريق بعمل علمي عام، يتغيى الكشف عن قانون التحولات الاجتماعية والتاريخية الكبرى. إنها عملية مقارناتية تهدف إلى تأهيل العقل العربي لاستيعاب قانون النقلة، وتمثل التمرد على النظم القديمة. ذلك لأن «إدراك البنية الايديولوجية الواحدة أو النموذج الايديولوجي الانقلابي العام لجميع الانقلابات الأساسية الكبرى، هو مدماك أول في بناء أي انقلاب»[1]. على أن الوعي بهذا الشكل الايديولوجي الانقلابي ـ يردف البيطار ـ ، «هو في حد ذاته نوع من التمرد ضد الوجود العربي الراهن»[2].

هكذا، يبدو البيطار مصمماً في مشروعه الأخير، على تحضير الوعي العربي لهذه النقلة، والبحث عن ايديولوجياً انقلابية بديلة. وهذه الايديولوجيا ليست بالضرورة وافدة، ولا هي داخلة، بل ما يهمه، هو البحث عن بنية الثورات الاجتماعية وعن النموذج الايديولوجي الانقلابي المناسب القادر على إحداث التحول الاجتماعي. من هنا يبدو وكأن الباحث يحمل تصوراً عن الايديولوجيات الانقلابية كجنس واحد رغم تغاير صفاتها وملابساتها. البحث عن إيديولوجيا انقلابية بديلة ـ كما يصفها البيطار ـ راجع إلى قناعته بعدم الكفاية الايديولوجية القائمة. وربما لاستنفادها أغراضها أو إلى الفراغ الايديولوجي. طبعاً، لا يعني البيطار بالفراغ الايديولوجي، افتقاد المجتمع إلى الايديولوجيا، بل إنه يعني افتقاده للايديولوجيا الانقلابية. لذا يقول: «دراستي هذه أوحى بها تفكك الوجود العربي، والفراغ الايديولوجي الذي يلازم الحركة العربية، والاعتقاد بأن أقرب الطرق إلى معالجة التشويه الذي يحيط بها وما يتبعه من تعثر لهو

(١) د. نديم البيطار، **الايديولوجية الانقلابية**، ص ٨ ط. نيسان ٢٠٠٠م ـ بيروت.

(٢) المصدر السابق، ص ٩.

مقارنة الأدوار الانتقالية الانقلابية في التاريخ والكشف عما يسود هذه الأدوار من اتجاهات أو سنن...»[١].

من الواضح أن الايديولوجيا في نظر البيطار، ليست متولدة على سبيل الصدفة، بل هي نتيجة لمخاض كامل مسبوق بمقدمات، تلعب فيها الفلسفة الاجتماعية أهمية كبرى. هناك بالتالي تطورات فكرية وفلسفية كثيرة سابقة لبروز الايديولوجيا الانقلابية. إن التاريخ هو سلسلة من الثورات التي ساهمت فيها الايديولوجيا الانقلابية. وهذه الأخيرة ما أن تستنفد أغراضها حتى يتعين عليها إعلان استقالتها وأن تفسح المجال لإيديولوجيا انقلابية أكثر كفاية من الأولى. لكن هذا التحول من ايديولوجياً انقلابية إلى أخرى يرتكز على الفلسفة الاجتماعية، أي ضرورة نهوض فلسفة تساؤلية لتقويض الايديولوجيا التقليدية الميتة، مما يؤدي إلى فلسفة جديدة تتولد عنها ايديولوجياً جديدة. ويبدو أن الأمر الآن أصبح في منتهى المفارقة. إذ لابد من فلسفة معاصرة قوامها التساؤل والتحليل وإطلاق النظر يتولاها الفرد وتتمتع بالدقة والتعقيد والتحليل، الشرط الوحيد لتقويض الايديولوجيا التقليدية. ثم لا يتسنى لهذه الفلسفة الجديدة أن تستمر في صورتها التساؤلية الفردية المعقدة. إذ لابد من أن تتحول إلى ايديولوجياً جماعية تخاطب الوجدان وتبسط الأشياء وتحرك الجماهير. «ثم إن الايديولوجيا الانقلابية ذاتها تميل أيضاً إلى التبسيط كدعاية ثورية، فتعتمد الشعارات. لذلك نجد، في كل حركة انقلابية كبرى، مفكرين انقلابيين ينقلون الفكر الفلسفي الاجتماعي إلى ايديولوجياً عامة»[٢].

هنا، وفي نظر البيطار تكون الايديولوجيا تعبيراً ثورياً عن الفلسفة الاجتماعية، تعبيراً مبسطا. فبقدر ما تحلل وتناقش الفلسفة الاجتماعية تناقش، بقدر ما تنزع الايديولوجيا إلى «تأكيدات بسيطة صرفة»[٣].

يستعرض البيطار من الأمثلة، الكثير، ليؤكد على هذه المفارقة بين الفلسفة الاجتماعية العالمة، والايديولوجيا العامية. فبقدر ما تتمتع الفلسفة الاجتماعية بالعقلانية والمنطق، تقع الايديولوجيا في حضن العاطفة والتشويق. إلا أنه ومادام ـ الباحث ـ يسعى إلى البحث عن بنية عامة للايديولجيا الانقلابية، فإنه ينظر إلى هذه الأخيرة نظرة خاصة، بوصفها ضرورة للمجتمع.

(١) المصدر السابق، ص ٤١.
(٢) المصدر السابق، ص ٦٣.
(٣) المصدر السابق، ص ٦٣.

وليست مرفوضة طالما هي مناقضة للفلسفة الاجتماعية التي تعبر عنها. ثمة إذن تحريف تقوم به وعليه الايديولوجيا. فهي ليست نزيهة كل النزاهة أمام الفلسفة الاجتماعية التي تشكل مرجعيتها، بل هي محاولة لاستثمارها في عملية التغيير. وفي كل الأحوال، فإن أتباع الايديولوجيا الانقلابية لا يدركون هذا المأزق الذي تقع فيه الايديولوجيا لأنهم لا يلتفتون إليه، وربما لأنهم غير معنيين بذلك أو حسب البيطار، لا يرون هذه التناقضات أو هذا الإبهام، لأنهم لا ينكبون عليه عن طريق عقلي منطقي مستقل، بل تراهم مدفوعين «بحاجة نفسية تتشوق إلى تفسير عام أساسي لعلاقة الفرد مع المجتمع والتاريخ»[1].

إن علاقة المجتمع بالأيديولوجيا، هي علاقة مبنية على مشاعر وأحاسيس ومقاييس أخلاقية. بينما علاقة الإنسان بالفلسفة الاجتماعية، هي علاقة مبنية على أسس فكرية. هكذا نفهم كيف أن إقبال الانسان على الفلسفة الاجتماعية يتم بدافع فكري وحاجة معرفية. لكن إقباله على الايديولوجيا يتم بدوافع نفسية وولائية. فلا «يأتي الشيوعيون والماركسيون إلى الماركسية كعلماء اجتماع، يحاولون الكشف عن تركيب المجتمع، أو عن حركته ومنطقها، إذ إنهم لو أتوا بهذه الصفة، لضاقوا، مثل غيرهم ذرعاً، في كلمة استمان، باعوجاج أفكارهم، والتواء مبادئها، وبفكرها المتذبذب المجرد، وبإبهامها اللاضروري. ولكنهم يأتون إليها كمؤمنين يتشوقون إلى الإيمان بسنن العالم المخبوءة التي تعمل لمصلحتهم»[2].

يدرك البيطار هذا الفارق الكبير بين الفلسفة الاجتماعية وبين الايديولوجيا. بل إن ما يثير الناس في الفلسفة الاجتماعية هو ما يثير مشاعرهم وعواطفهم، وربما الايديولوجيا ساهمت في تضخم بعض الجوانب من هذه الفلسفة الاجتماعية. فكلنا يدرك أن أفكار ماركس ليست أكثر علمية من برودون أو غيره، بل هي في ذاتها تنطوي على الكثير من النقائض. لكن الايديولوجيين، أمثال لينين، يستطيعون إظهارها في صورة منظومة علمية قطعية الدلالة. فالذي يلفت الانتباه هنا، هو أن البيطار يستند إلى منظورات عدة ـ اجتماعية وسيكولوجية... ـ لفهم طبيعة وفعالية الايديولوجيا الانقلابية. فقيمة هذه الأخيرة ـ التي تفوق قيمة الفلسفة الاجتماعية. ليست في مستوى الحجة أو في مقدار كاشفيتها عن الواقع، بل في قدرتها على النفاذ إلى أعماق الجماهير وامتلاك ناصية المحرومين واحتوائها على قدر هائل من الباعثية. فالفلسفة

(١) المصدر السابق، ص ٦٤.
(٢) المصدر السابق، ص ٦٦.

الاجتماعية ـ حسب البيطار ـ تستطيع أن تمارس تغالبها المنطقي من خلال امتلاكها الحجة والقدرة على دحر الأفكار السائدة. ولكنها لا تستطيع امتلاك الأعماق النفسية أو مغالبة المقاومة العاطفية مثلما يحدث مع الايديولوجيا[١].

وبما أن الفلسفة الاجتماعية تستنفد جهدها في النظر، فهي عاجزة عن توليد الفاعلية. إنها تقبل بالمشاركة الفكرية، على خلاف الايديولوجيا التي تقبل بالمشاركة العاطفية، لذا نراها تنأى عن النظر مستبعدة النقد[٢].

يتحدث البيطار عن ثلاثة مستويات للدورة الانقلابية العامة هي:

- مستوى الفلسفة الاجتماعية.
- مستوى الايديولوجيا الانقلابية.
- مستوى اللاهوت.

تمثل الفلسفة الاجتماعية لحظة التساءل الأكبر الذي يستهدف الإطاحة بالنظم التقليدية حالما تتحول هذه الفلسفة إلى أيديولوجيا انقلابية. لكن هذه الايديولوجيا سرعان ما تفقد انقلابيتها فتدخل في دور اللاهوت، لذا يدخل الانسان مرحلة انتقالية جديدة. ود. البيطار يعتبر المجتمع اللاهوتي من حيث هو مجتمع بالنتيجة لا يسمح بنقد الأسس، كل مجتمع دينياً، بل هذا ينطبق على كل الايديولوجيات بوصفها تقدم نفسها ديانات جديدة وعقائد بديلة.

الايديولوجيا من منظور البيطار، ضرورة اجتماعية ملازمة لوجود الإنسان. الأمر الذي يوضح موقفه من الايديولوجيا كقدر إنساني غير قابل للزوال. فستبقى «هذه المواقف الايديولوجية ظاهرة ملازمة للإنسان، حتى في مجتمع يتوصل إلى حل جميع حاجاته المادية، الفيزيولوجية، الاجتماعية، السياسية أو التكنولوجية...»[٣].

من هنا، إذا تبين أن البيطار يرى إلى الإيديولوجيا وأهميتها بقدر ما تملكه من فاعلية انقلابية، فإنه لا يرى أي أهمية أو بالأحرى حكم بعبثية القيام بنقدها ومحاولة تقويضها. ذلك لأن هذا النقد لن يأتي ثماره البتة لحظة قوة الايديولوجيا. بل إن الإقدام على نقد الايديولوجيا

---

(١) المصدر السابق، ص ٦٧.

(٢) المصدر السابق، ص ٦٩.

(٣) المصدر السابق، ص ١٢٢.

في عز انقلابيتها، يعبر عن جهل كبير بروحها وقواعدها الأساسية. لكنه يعترف للنقد العقلي أن يأتي أكله لحظة قصور الايديولوجيا ونهاية دورتها وحين فقدها قدرتها على التغيير، «عندئذ يمكن للاعتراض أن يأتي نتائج كبرى ويصبح في الواقع ضرورة»[1].

إن ثمة ما لم يلتفت إليه البيطار؛ أن النقد العقلي هنا يستقي مشروعيته، ليس بوصفه كاشفا عن نقائض الايديولوجيا ـ تلك النقائض المولودة معها ـ بل بوصفه محركاً ومثيراً للاسئلة التي من شأنها تقويض الوضع القائم. إن قيمتها ها هنا ليست علمية أو عقلية، بل قيمتها في محركيتها الدافعة للدورة بالدخول في مرحلة جديدة واكتشاف ايديولوجياً انقلابية جديدة. سرعان ما سيواجهها المصير نفسه، وسرعان ما تتنكر بدورها لأسئلة الفلسفة الاجتماعية بمجرد أن تسود وتهيمن على النفوس والمشاعر. وهذا معناه، أن الاعتراض العلمي على الايديولوجيا لحظة انهيارها ضرورة ايديولوجية، لا علمية!

هكذا، نفهم بأن دور الفلسفة الاجتماعية وتساؤلاتها النقدية المحرجة هي بمثابة وصفة آنية لإعادة الحركة إلى مجراها الطبيعي. وكأننا هنا بصدد انتقام نقدي تتولاه الفلسفة الاجتماعية ضد الايديولوجيا العجوز لحظة نزعها الأخير، لكنها تدرك أنها ـ أي الفلسفة الاجتماعية ـ لا تفعل سوى أنها تمهد لإيديولوجيا انقلابية أشد فاعلية من تلك. وحينما يحل المطلق يجب أن يغيب التساؤل. فالايديولوجيا الانقلابية في نظر البيطار، تقدم نفسها كمطلق. وذلك شرط ضروري للحركة الانقلابية لأن «هذا الشكل وحده يستطيع أن يؤكد الإيمان بنصرها»[2].

فالولاء للايديولوجيا الانقلابية لا يتم إلا إذا توفر قدر من الإيمان التام بها، وإذا حدث ذلك، فإن المجتمع لن يستفيد من هذه الحركة. وهذه الحركة في نظر البيطار مستدامة لأنها دورات متعاقبة، فلا وجود إذن للفراغ. يمكننا القول، إن هذه الديمومة في مشوار وأطوار الايديولوجيات الانقلابية المتعاقبة ليس راجعاً إلى عوامل اجتماعية وتاريخية، بل هو نابع من هذا التمزق الكبير الذي هو حقيقة في وجود الإنسان. إنه ذات تناقضية وجدت في العالم دون اختيار منها وتغادره دون ذلك أيضاً. إنها داخل حتمية لا تملك أمامها سوى هذا التجاوز ذي الطبيعة السيكولوجية ـ التعويضية ـ ، متجسدة في النزوع إلى تركيب الايديولوجيا الانقلابية.

(١) المصدر السابق، ص ١٢٣.

(٢) المصدر السابق، ص ١٢٧.

هي حاجة سيكولوجية منبعها نزعة الانفلات من فكي التناقض الملازم للوجود الإنساني، إنها بالتالي تحمل في طياتها هذا التناقض وتستصحب في أعماقها حقيقة هذا التمزق. فهي مساوقة لهذا القلق. ولماذا لا نقول إنها في حد ذاتها التفاف على هذا القلق. فهلا عنينا بذلك أنها ـ إضافة إلى ما أكدناه سابقاً من كونها مرض اللغة ـ مرض الاجتماع أيضاً؟

تتأكد نسبية الايديولوجيا في نظر البيطار ـ على الرغم من أنها تقدم نفسها بصفتها المطلقة ـ من خلال خضوعها لتلك الأطوار المذكورة. أي إنها شأنها شأن الحضارات والكائنات الحية، تشهد نشوءاً وارتقاءً وشيخوخة أو اضمحلالاً. يصفها البيطار قائلاً: «الايديولوجيا الانقلابية هي خروج على عالم المتناقضات التي تحيط بالانسان. ففي دنيا التحرر الكلي التي تولدها، يحاول الانقلاب، عن طريق الصراع، والفكر، والارهاب، والاستشهاد، والعنف، أن يخرج من العالم الممزق المبعثر، وأن يخلق القيم التي يتشوق إليها. أما أن لا يتميز الإنسان أو المجتمع بإيديولوجية ديناميكية، فأمر لا يعني اعتدالاً، بل في رأي جاسبرز «فراغاً»[1]. لكنه أياً كان الأمر، فلن يعدو تحرراً ناقصاً. فالانسان يستطيع «أن يتغلب على ذلك التغرب» ورأيناه، في الواقع، يحقق ذلك سيكولوجياً، أثناء تجربته التاريخية في تجاوز إيديولوجي انقلابي. ولكن تجاوزه كان دائماً جزئياً، لا يمتد إلى جميع أشكال التغرب أو الوحدة، وهو نسبي لا يمكن أن يكون نهائياً أو مطلقاً»[2].

إن التجاوز الانقلابي يقوم على افتراض ماضٍ سعيد ومستقبل واعد. المستقبل هو عودة إلى الماضي التليد ـ ما قبل تاريخي ـ. إن عدو الايديولوجيا الانقلابية بهذا المعنى، هو الحاضر.

لعل ثمة ما هو مشترك بين كافة الايديولوجيات الانقلابية مهما بدا الفرق بينها ومهما تباعدت أطوارها وتكاثرت، هو الحنين الوحيد ذاته والمجتمع الواحد عينه. إن هدف الايديولوجيا الانقلابية وغايتها أن تفرض صورة إنسانية جديدة تسعى بلا كلل لفرضها على الواقع. الأمر الذي يجعلها تفقد الكثير من العقلانية، بل اعتمادها عناصر أسطورية واستنادها على قوة الشعار.

تضعنا دراسة البيطار أمام إشكالية أخرى، تتصل بعلاقة العنف بالايديولوجيا حيث أبانت عن أنها تحمل شحنات راديكالية، يسعى لإيجاد تبرير يشرعن ممارسة العنف باسم

(١) المصدر السابق، ص ١٤٧.

(٢) المصدر السابق، ص ١٤٨.

الايديولوجيا. هذا العنف لا حدود له طالما له ما يسوغه، تلك الصورة المثلى التي تسعى الايديولوجيا إلى تحقيقها. فلا يخفى أن أمام الايديولوجيا الانقلابية مهمة كبرى تجعلها في مواجهة الايديولوجيا التقليدية المستنفدة أغراضها، ولكنها تشكل معارضة صلبة تعيق مشروع الايديولوجيا الانقلابية. الأمر الذي يؤدي إلى قيام هذه الأخيرة بسحق كل ما يعترضها. إن المسألة ليست مسألة عنف أو آليات قمع في حد ذاتها، بل المسألة، وفق أي غاية يتم ممارسة هذا العنف. وها هنا نجدنا أمام مكيافيلية صريحة، إذ الغاية النبيلة التي تبشر بها الايديولوجيا الانقلابية تبرر كل المقدمات العنيفة التي تنهض عليها. لقد كانت المقصلة ـ يقول البيطار ـ «حتى الثورة الفرنسية، رمزاً دائماً للظلم والاستبداد، ولكن اليعقوبيين رأوا فيها رمزاً جديداً، عندما أصبحت في خدمة الثورة، لأنها تحولت آنذاك إلى خدمة العدالة والحرية (...) كان العنف اليعقوبي الانقلابي يمثل الحرية والعدالة في نظر القائمين به...»[١].

إن منطق العنف الذي يمارس باسم الايديولوجيا الانقلابية، يخضع لدياليكتيك خارج المعايير الأخلاقية وأحكام الضمير. فالتحول وفق هذا المنظور، يتطلب منسوباً كبيراً من الضحايا. ومع ذلك، لا يمكن لدموع الأطفال وعذابات الشيوخ والنساء، أن تمنع من رؤية تلك الصياغة الواعدة التي تسعى الايديولوجيا لفرضها على الاجتماع. إن هؤلاء الانقلابيين، رسل العنف الانقلابي، هم كائنات متفائلة، لكن العقبات التي تحول دونهم وتحقيق هذه الأهداف التي يرونها نبيلة تحرضهم على أن يسلكوا مسلك العنف لإرغام التاريخ على القبول بخيارهم. فها هنا يكون العنف في رأي منظر الايديولوجيا الانقلابية، ملازماً للتمرد الايديولوجي. إنه ضرورة، بها تقوم الحياة، ويمضي التقدم والتطور قدماً. فليست الحرية طبيعية، جبلية، وإنما العنف وإرادة القوة هما الأمر الطبيعي.

من هنا «تفرض ضرورة العمل الثوري على الثوريين والانقلابيين اللجوء إلى العنف، مهما نفرت أنفسهم منه. وصف كثيرون كأكتون أو لورانس، وكوستلر هذه الناحية، وبينوا كيف أن ضرورات العمل الثوري أو السياسي تفسد حتى القديسين. رأى لورانس أن الأفراد يستطيعون أن يصبحوا، وأن يبقوا قديسين، طالما يظلون منعزلين في فرديتهم، ولكن كل قديس يصبح إنساناً شريراً عندما يتصل بذات الناس الجماعية...»[٢].

(١) المصدر السابق، ص ٤٣٨.

(٢) المصدر السابق، ص ٤٦٢.

على الرغم من أن البيطار يدرك تماماً بأن الايديولوجيا، من حيث هي ضرورة ترافق الاجتماع، وهي ضامن تحوله وانقلابه، تنزل رتبة العقيدة أو الدين. إذ يتعبد الايديولوجيون بأيديولوجياتهم تعبد المؤمن بديانته، إلا أنه يحمل التصور التهويني نفسه للدين، مستصحباً المنظور الغربي التقليدي، النتشي والماركسي والوجودي. عن هذا التشابه بين الأديان والايديولوجيا. يقول البيطار: «لقد رأينا حتى الآن الأديان التقليدية، أو ما أسميناه بالأديان الغيبية، تلتقي مع الايديولوجيات العلمانية الانقلابية الحديثة، على الرغم من إلحادها، في طبيعتها، وفي المقاصد والأهداف التي تبغيها، وفي التجربة السيكولوجية الأخلاقية التي تولدها، فالطبيعة واحدة، والمقاصد متماثلة من حيث الشكل وإن اختلفت في المصدر»[1].

تظهر تناقضات البيطار التي ربما لها علاقة بتلك الأخلاط الايديولوجية التي حشدها للدفاع عن موقفه الإيجابي من الايديولوجيا الانقلابية، وهي ايديولوجيات متنافية متدابرة، كلفت البيطار جهداً كبيراً للتوليف بينها ـ وربما أحياناً اضطر إلى التلفيق بينها ـ في جملة من النقائض، أهمها، أنه بما أن الباحث حشد ما فيه الكفاية من الأدلة لتعريف الإنسان تعريفاً وجودياً قلقاً، وعلى الرغم من تسليمه للتشابه بين الأديان والايديولوجيات ـ مع أننا نرى بين الاثنين فرقاً كبيراً سنبحثه لاحقاً ـ من حيث الوظيفة. إلا أنه سرعان ما يعود ليؤكد بالقول: «القول إن الإنسان يحتاج إلى الدين يعني، ضمناً على الأقل، أن الدين يحمل نعمة وبركة للإنسان، لأنه يطمئن الإنسان على مصيره، لكن هذا القول يمسخ الحقيقة، لأن العنصر الأساسي في التجربة الدينية هو البؤس الديني. فالمؤمن لا يعرف إذا ما كان بين الذين ينجون أو بين الذين يهلكون، لهذا فهو يحيا بكآبة مستمرة، إن صح فيه الإيمان، لأنه يجد نفسه وجهاً لوجه أمام اللانهاية، أمام إله يخلق، يحكم، يهدم، يعدم...»[2].

مع أن الايديولوجيا ـ كما ذكرنا سابقاً ـ هي التفاف تخييلي على الواقع، ومسخ للحقيقة ومعانقة للوهم. إن الطمأنينة نبتت هي الأخرى داخل الأديان. وفي تعريف البيطار للإنسان، بوصفه كائناً انقلابياً ـ معيداً بذلك صياغة كوجيتو للايديولوجيا الانقلابية: أنا انقلابي إذن أنا موجود ـ تأكيد على أنه وقع في مأزق التعريف الوجوداني لألبير كامو، حيث ينفي فكرة الايديولوجيا بوصفها على نقيض الأديان، توحي بالاطمئنان وتعبر عن الحقيقة. لم يقف

(١) المصدر السابق، ص ٥٠٧.

(٢) المصدر السابق، ص ٥٢٨.

البيطار الذي حشد للدفاع عن الايديولوجيا وقفة متأنية لفهم الظاهرة الدينية، والتمييز بين تجربتين تختلفان في ديناميكيتهما. بل اقتصر على الأحكام المسبقة، مستعيراً كل النعوت والأوصاف الغربية الحكومة بشروط ومناخات معلومة في تاريخ الصراع بين طلائع التقدم والنهضة وبين الكنيسة ورجال الدين.

وعليه، فإن د. نديم البيطار، لم يستطع أن يقدم قراءة جديدة تنطوي على قيمة مضافة، على صعيد اللغة الواصفة للايديولوجيا، بل سلك مسلك التحشيد والمبالغة إلى حد الملل، لأقوال وأفكار غربية ذات اتجاهات مختلفة وأحياناً متناقضة. إنه بتعبير آخر، ترجمة لما أنتجه النقد الايديولوجي الغربي بإشكالياته وحقائقه التداولية، بالإضافة إلى ترجيحه لموقفه الثوروي الانقلابي الذي حكم فترة صعود الايديولوجيات الانقلابية في العالم العربي. حتى أنه يمكننا الحديث عن شجرة نسب لهذه المحاولة النقدية للبيطار، تكشف ليس عن أنها تعود إلى أصول النقد الايديولوجي الغربي فحسب، بل لنكشف إلى أي حد خلت من اجتهاد عربي ومن إضافة تذكر على ما جاء به الموروث النقدي الغربي.

مبحث ثالث:
النقد «المانهايمي» يتجدد عربياً

في مقدمته للطبعة العربية، عبّر الباحث بما فيه الكفاية عن ضرورة استيعاب المفهوم. حتى أنه تمنى حينئذ لو أتيحت له الفرصة لإعادة صياغة كتابه «الأيديولوجيا العربية المعاصرة»، باللغة العربية، إذن، لاستعمل أسلوباً آخر «أقل تجريداً» وأكثر بياناً. فهو يفترض أن قرّاء الطبعة الفرنسية ساعة نشره، يفترض إلمامهم بالنقد الايديولوجي الماركسي وإحاطتهم بالمنظور الفرويدي وأفكار لوكاكش ومانهايم. ما يجعل المتن بيناً واضحاً. إنها المقدمات التي يتعين استيعابها لفهم ما قصده الباحث في كافة أعماله. إذن ليس ثمة لدى العروي فهماً جديداً للايديولوجيا غير الفهم الذي مرّ معنا، وتحديداً مع ماركس وألتوسير مع تأثير لمانهايم. ولذا، واختصاراً للقول واقتصاداً للفكر، سوف يكون كتابه «مفهوم الايديولوجيا» عرضاً، وإن انتابته لحظات نقدية جذرية، إلا أنه في هيكله العام،جاء في صيغة تقديمية مدرسية، كما لو كان تلخيصاً للمنظور الايديولوجي الغربي الذي بلغ مداه مع النقد الماركسي. حيث نستطيع الوقوف على ما يلخص هذه الرؤية في تعريفه للايديولوجيا بقوله: «ليست الايديولوجيا، الفكرة المجردة أو العقيدة، وإنما هي الفكر غير المطابق للواقع، رغم أن الفرد المفكر يظن عكس ذلك.

تختلف الايديولوجيا عن محض الكذب أو التلبيس، كما أنها غير الخطأ المنطقي...»[1].

وقد يكون جماع القول الايديولوجي لدى الباحث، ومنتهى وعيه بجوهر الوظيفة الايديولوجية، هو ما يعكسه الجدول التالي[2]، الذي لخص فيه ما يمكن قوله بهذا الخصوص.

الملوجة	التفكير	المضمون	الوظيفة	المرجع	المجال	النظرية
قناع	وهمي	المجتمع	الإنجاز	المصلحة	المناظرة	النسبية
رؤية كونية	نسبي	الكون	الإدراك	التاريخ	اجتماعيات الثقافة	التاريخية
معرفة	آني	الحق	تظاهرة الكون	الجدل	نظرية المعرفة والكائن	الجدلية

الايديولوجيا كما يتضح من الجدول السابق، تستعمل في ثلاث صور: فهي تارة تأتي في معنى قناع، ومجال هذا الاستعمال: المناظرة السياسية غالباً. كما تستعمل بمعنى الرؤية الكونية في مجال اجتماعيات الثقافة، كما تستعمل بمعنى معرفة الظاهرات في مجال نظرية المعرفة.

في السياق نفسه، وفي ضوء الخلل الكبير الذي يعانيه النقد الايديولوجي العربي الإسلامي على مستوى اللغة الواصفة، تأتي مساهمة المفكر المغربي د. عبد الله العروي كتب سنة ١٩٦٧ كتابه الموسوم «الايديولوجيا العربية المعاصرة»؛ الكتاب الذي تزامن مع هزيمة العرب المنكرة في عام النكسة، والذي أثار جدلاً واسعاً داخل أوساط الانتلجونسيا العربية. لعله العمل العربي الأول الذي فتح الباب على مصراعيه لبدء حركة نقدية للايديولوجيا العربية المعاصرة، ولأكثر المفاهيم التي اكتست في التداول العربي طابعاً وثوقياً مطلقاً، وتم التعاطي معها بشكل غامض وكحقائق ناجزة. أي إن التعاطي مع هذه الأصول النظرية والمحددات المفاهيمية ظل في المجال العربي الإسلامي تعاطياً إيديولوجياً. ففي نظر ناقد الايديولوجيا العربية المعاصرة، إن أي نقاش يجري في أنق هذا الخواء المفاهيمي أو سوء الفهم للايديولوجيا، لن يجدي نفعاً.

فالاشتغال على الايديولوجيا العربية المعاصرة يقتضي اشتغالاً موازياً أو مقدمياً على صعيد

---

(١) عبد الله العروي، **الايديولوجية العربية المعاصرة**، ص ١٢ ت: محمد عيتاني ط ٣ ـ تشرين الثاني ١٩٧٩ دار الحقيقة ـ بيروت.

(٢) **مفهوم الايديولوجية**، ص ١٢.

المفهوم. فانخراط العروي في النقد الايديولوجي أو بالأحرى الميتا ـ ايديولوجي ضرورة منهجية ناجزة، لرفع الالتباس والتأسيس لعصر الوضوح في الاختيارات الفكرية. ومن ثمة قيامه بسلسلة المفاهيم، التي قصد من خلالها تغطية هذا النقص؛ وهي: مفهوم الحرية، ومفهوم الدولة، وطبعاً، مفهوم الايديولوجيا، ومفهوم التاريخ، ومفهوم العقل.

وخلافاً للبيطار ـ الذي سيفرد له العروي نقداً خاصاً ـ فإن اشتغال العروي على الايديولوجيا من جهة لغتها الواصفة، وإن بدا مقتضباً إذا ما قورن بحجم «الايديولوجيا الانقلابية» الذي جاء مسهباً إلى درجة تفوق الإشباع، فإنه اكتسى طابعاً نقدياً. فالعروي دائماً يذكر بوضوح اختياراته أثناء محاولاته للنقد الايديولوجي انطلاقاً من النموذج المحلي. نعم قد لا يستطيع الباحث أن يقف في هذه المقاربة النقدية ـ أقول، على المستوى الميتا ـ ايديولوجياً ـ عن أي إضافة سوى ما أنجز في نطاق النقد الغربي السالف الذكر. لا سيما الجانب الماركسي منه. كما أن انخراطه في النقد والتأويل الايديولوجي الغربي، بما فيه الماركسي ـ كنقده أحياناً للمنظور الألتوسيري في بعض الجوانب ـ فإن ذلك لا يتعدى فعل الترجيح والتوضيح والشرح، وممارسة الإقناع لصالح هذه المدرسة النقدية. وللذكر فقط، فإن العروي لا يخفي هذا الاهتمام بالمدرسة الماركسية أو المنظور النقدي الايديولوجي الغربي. فهو عكس كل ما نتوقع من ناقد عربي ـ إسلامي، يدعو إلى أن نحسن الانصات إلى هذا الغرب من دون تردد وعلى أرضية الخواء المطلق الذي تحدثه القطيعة النهائية مع كل ما هو ذاتي لنا.

على هذا الأساس نفهم الأسباب التي جعلت العروي لم يشأ تعريف الايديولوجيا كعقيدة أو منظومة أفكار كما في التداول العام، لأن مثل هذه الترجمة لا تعبر إلا عن جانب محدود من جوانب دلالتها. وربما تراءى له، بأن أقرب لفظ يفيد معنى الايديولوجيا في الاصطلاح العربي الإسلامي، هو لفظ «دعوة». فالايديولوجيا اليوم تلعب الدور نفسه الذي لعبته بالأمس الدعوة. اذن فإن الاحتفاظ بالايديولوجيا لفظاً، راجع إلى اعتقاد العروي باستحالة إحياء هذه الكلمة لقاء الانتشار الذي عرفه لفظ ايديولوجياً في التداول الحديث.

على الرغم من أن العروي يدرك تماماً، بأن مصطلح ايديولوجياً ـ أو كما يسميها هو، أدلوجة ـ حديث التداول بالمعنى المذكور، فإنه حاول بسط الحديث عن قصة العلاقة بين الفكر والواقع في الحقب السابقة للايديولوجيا. وإذن، فإنه يقيم تحقيباً تاريخياً كونياً: عصور ما قبل الايديولوجيا. وعصر ما بعد الايديولوجيا. يقول، في هذا الصدد: «هذا هو الجو الذي عاش

فيه الناس قبل عهد الأدلوجة، كان مشكل مطابقة أو مناقضة الذات للموضوع يظهر في صورة الصواب والخطأ من جهة، وصورة الصحة والمرض من جهة ثانية. يكتسي في الحالة الأولى شكلاً منطقياً وفي الحالة الثانية شكلاً أخلاقياً. ينشأ الخطأ عن خلل عقلي ناتج عن مرض نفسي أحدثته قوة كونية مناهضة للحق. وينتشر الخطأ عن طريق الدعوة والوراثة»[١].

ويبدو أن العروي يتحدث هنا عن الايديولوجيا بالمعنى النقدي الذي تبلور في الأدبيات الحديثة والمعاصرة. ولكن، ألا يمكننا القول بأن الايديولوجيا كظاهرة، ملازمة للاجتماع، لم تغب يوماً، ولا تتحدد بحقبة أو جغرافيا. ففي كل عصر وفي كل جيل، تنشأ علاقة ما، لوصل الاجتماع بأفكار تصدح بالنبل وتوحي بالأحلام الجميلة، عادة ما تأخذ شكل النسق ويذود عنها أنصارها حتى الموت.

نعم، من الواضح أن العروي لا يتحدث عن الايديولوجيا كما لو كانت أفكاراً مجردة أو محض كذب كما يوحي به التعريف بالضلال أو القناع. النقد الايديولوجي إذن مدماك ينهض عليه الوعي بوظيفة الفكر والوعي أيضاً بخداعه. يتحدث العروي عن واحدة من التجارب التي شهدها الموروث العربي ـ الإسلامي. ربما ذهب بعيداً في اعتباره أبي حامد الغزالي من أوائل الذين ـ لعلهم ـ بلغوا قاب قوسين أو أدنى من إدراك مخاتلات الفكر وحيل «التدليج» حسب عبد الله العروي.

الايديولوجيا في المنظور العروي إذن، هي الفكر غير المطابق للواقع. فوجود فرد ضمن جماعة أو قوم أو ثقافة تنعكس في ذهنه معطيات الاجتماع والتاريخ انعكاساً مضللاً، معكوساً أو مشتتاً أو مضبباً. يتجلى هذا المنظور النقدي بصورة أوضح عندما يتولى الباحث النقض على نديم البيطار، سواء فيما يتعلق بمفهوم الايديولوجيا أو ما يتصل بأشكالها. نقد لاذع يصل حد الاتهام بكون التناول الايديولوجي عند البيطار لم يكن تناولاً نقدياً، بل تناولاً أيديولوجياً. فإذا قيس حجم كتاب «الايديولوجيا الانقلابية» للبيطار بكتاب «الايديولوجيا العربية المعاصرة» أو «مفهوم الايديولوجيا» أو بأي عمل آخر للعروي، لن يكون هناك أي مجال للمقارنة. فمن دون شك، إن «الايديولوجيا الانقلابية» عمل ضخم ومفصل بشكل يفوق الحاجة. وها هنا يبدو أن الأمر أشبه ما يكون بالمنفعة الحدية. فالتضخم في العرض من قبل البيطار هو في نظر العروي ضرب من الإكثار. فالإسهاب في عرض الأمثلة والإطناب الشديدين هما معيبان حسب المنظور

(١) عبد الله العروي، **مفهوم الأيديولوجيا**، ص ١٩ ـ ط١٩. ط١ ـ ١٩٨٣. دار التنوير ـ بيروت.

العروي للايديولوجيا. فأي تطويل وتكرار هو محاولة للإقناع، أي هو فعل إيديولوجي. هذا الأخير يهتم بالتحليل أكثر ما يعتني بالتحشيد. يقول: «يسرد البيطار الأحداث والأفكار والمدارس والمشكلات بدون ملل، يحتاج إلى مثل فيسرد خمسة أو عشرة على التوالي، كأن الإقناع منوط بكثرة الأمثلة لا بدقة التحليل. قد يتعجب القارئ من منهج المؤلف، وقد يشك الناقد في قيمته العلمية. بيد أن له ما يبرره كما سيتضح لنا بعد حين»[1].

يتبنى البيطار إذن، مفهوماً لا جدوى منه، للايديولوجيا، في نظر العروي. إذ يراها كما هو متوقع أيضاً من قرّاءه، بمعنى «العقيدة». لذا آثر وصلها بالكينونة؛ «أنا انقلابي، إذن أنا موجود».

بالإضافة إلى ذلك، يأخذ العروي على البيطار كونه لا يتقيد بمنهج ولا يستند إلى مدرسة فلسفية واضحة، بل قصارى ما هنالك، أنه مارس ضرباً من الإقناع الايديولوجي. فهو يتردد ما بين «اجتماعيات الثقافة» وبين «النفسانية الجماعية»... ومن نظرية المعرفة إلى التاريخ المقارن، لا يهتم بالمنهج لأن هدفه الإقناع، ولا يحفل بالمعقول لأن اهتمامه العمل»[2].

اتهام العروي للبيطار بأنه يلجأ إلى هذه المدارس المختلفة حيثما اقتضت الحاجة إلى الإقناع والتبرير، يبغي من وراءه الإشارة إلى مأزق التلفيق وليس محض الاستعارة من الغرب. وإلا فالعروي نفسه يتبنى، لا بل يدعو لتبني هذا الفكر. لقد حاول رسم جينيالوجيا لأهم الأفكار التي قام البيطار بتلفيقها لتسويغ دعوته الايديولوجية الانقلابية. هدف العروي إلى إبراز تعدد الأصول النظرية من خلال هذه الإشارة الجنيالوجية. وهو أمر مبرر عند العروي، إذ أدرك بأن هدف البيطار «عملي أولاً وأخيراً. فهو بالضرورة ذرائعي وتلفيقي (...) أما التاريخ المقارن، فإنه يستعمل للإقناع فقط»[3].

وأياً كان الأمر، فإن تعدد أصول أفكار البيطار بخصوص الايديولوجيا لا يحجب حقيقة التأثير الكبير لنيتشه على «الايديولوجيا الانقلابية». إن البيطار لا يتحدث عن ايديولوجياً معينة. بل، يدعو إلى الانقلاب والتمرد. من هنا اتضح للباحث بأن «المؤثر الأول في ذهنية البيطار، هو نيتشه عبر قصص مالرو وسارتر (...) لم يستعمل البيطار مفهوم الايديولوجيا بكيفية نقدية»[4].

---

(١) المصدر نفسه، ص ١١٧.
(٢) المصدر نفسه، ص ١٢١.
(٣) المصدر نفسه، ص ١٢١ - ١٢٢.
(٤) المصدر نفسه، ص ١٢٢.

إذا اكتفينا بهذا القدر من النقد الذي وجهه العروي إلى البيطار، حيث حصرناه في ملاحظاته المتعلقة بالجانب المفهومي والميتا ـ أيديولوجي، يمكننا بعد ذلك القول، بأن ثمة ما هو جامع بين الرؤيتين معاً، وإن كان ثمة اختلاف كبير بينهما. الجامع هنا، هو أن النقد الذي قدمه كلاهما لم يأت بقيمة مضافة على صعيد النقد الكوني للمفهوم. أي استمرار نفس الاضطراب ونفس الأزمة المفهومية إزاء الفكر الغربي الحديث. وواضح جداً، أن كتاب «الايديولوجيا العربية المعاصرة» الذي لم يكن سوى تطبيق ذكي للحقائق ذاتها التي توصل إليها النقد المفهومي للايديولوجيا، لم يقدم إضافة من ذاك القبيل. وعلى الرغم من أنه كتب في الأصل باللغة الفرنسية، لم نجد له تأثيراً بالحجم الذي تركه في المجال العربي الإسلامي المعاصر، وحصراً على النخب. في حين تطور النقد الايديولوجي في الغرب وأتى بنتائج فيها من الجدة والابتكار الكثير. إن مؤاخذات العروي على البيطار بخصوص تعدد مصادر الاقتباس، ليست أسوأ من المؤاخذات التي يمكن أن تلاحظ على هذا الأخير، في تبنيه وجهة نظر محددة للايديولوجيا وإطراح الوجوه الأخرى. وسيظل كلاهما مدينين للنقد الايديولوجي الغربي بامتياز. نعم ثمة وضوح في الاختيار الايديولوجي للعروي. فهو يرفض التجزيء والانتقاء ويؤكد على المنهج والنقد ـ طبعاً ـ على أرضية مدرسة فكرية معينة كما سنرى. وهو أمر لا يتوفر عليه المقترب البيطاري. فإذا كان هذا الأخير حريصاً على إبراز الأهمية الحضارية للايديولوجيا الانقلابية وربطها بالتصور الكوني للإنسان، وبذلك يكون قد عانق شكلاً أكثر راديكالية للأيديولوجيا؛ التصور النتشي للقوة والصيرورة، والتصور الكامووي للرفض والثورة، مما جعله لا يبذل كبير عناء لبيان شكل الايديولوجيا المناسبة غير كونها الايديولوجيا القادرة على تمكين المجتمع من الثورة على الذهنية التقليدية. ودون أن يحدد اختياراته الايديولوجية. فالايديولوجيا ليست هي الأهم ـ وفق التصور السابق ـ من حيث هي عقيدة ـ إذ لا فرق عنده بين الايديولوجيا والعقيدة ـ بل قيمتها في انقلابيتها. فمقتضى الصيرورة، نشوء وارتقاء الأفكار والايديولوجيات. والصراع الايديولوجي الذي لا يتوقف أبداً عند نموذج مخصوص، ولا يتوقف عند نهاية ولا يقيم إلا لماماً، طالما أن البقاء والاستمرارية هما للأصلح. إن المنظور الدارويني الاجتماعي، هو الملهم الأكبر لهذه المقاربة البيطارية. فإذا كان هذا هو المنحى الذي سار عليه هذا الأخير، فإن العروي اختار التمرد نسبياً على هذه القراءة المغلقة وتجاوز المنظور الذرائعي لصالح قراءة تساؤلية نقدية، مبنية على العلم والشمولية في الاختيار والوضوح والقطيعة، على حد ما يراه ويدعيه. أجل، إن الجامع بينهما هو كونهما رد فعل عن مسلسل الأحداث

والتطورات السياسية والاجتماعية التي بلغت ذروتها بفك الوحدة بين سوريا ومصر كما بلغت ذروتها في نكسة ١٩٦٧؛ الحقبة التي أصدر فيها العروي «الايديولوجيا العربية المعاصرة». وهكذا بدت محاولة العروي في تأسيس المفاهيم قبل الخوض في الدعوة إلى الايديولوجيا المناسبة، مشحوناً بذاك الإرث النظري الذي يشمل النجاحات العربية الجزئية، كما ينطوي على الإخفاقات الكبرى للمشروع النهضوي العربي، بدأ بمصر مع رواد الليبرالية، أمثال لطفي السيد وسلامة موسى وطه حسين، مروراً بثورة الضباط الأحرار والثورة الجزائرية، وانتهاءً بالتطورات الحاصلة في المغرب، كما ظهرت في فكر علّال الفاسي، ومهدي بنبركة زعيم الاختيار الثوري.

لقد اشار ماكسيم رودانسون في مقدمته لـ«الايديولوجيا العربية المعاصرة» إلى هذه الفرادة التي يتمتع بها هذا العمل،من جرأة وشجاعة. إن ما أشار إليه رودانسون وأكد عليه النقاد وما ظل يشير إليه العروي، يؤكد على أن هذا الأخير، من حيث التمثل، هو في مقدمة كل المثقفين العرب إحاطة بالفكر الغربي وتشبعاً بخياله. ما يفسر عزلته ونخبويته المفرطة، حتى في أكثر الأوساط الثقافية الحداثوية. فالاشتغال على موضوع الايديولوجيا أو الميتا ـ ايديولوجياً هو بالنسبة إليه ضرورة منهجية، بل يمكننا القول، إنها ضرورة وجودية ـ ضرورة نكون أو لا نكون ـ تتجلى في ذلك الشرط الذي ضمنه مقدمة «الايديولوجيا العربية المعاصرة»، في سياق تعريفه للايديولوجيا، بأن هذا الفهم، إذا لم يتم على هذا المستوى، فلا داعي للنقاش أصلاً. فلا قيمة لأي دعوة أو مشروع نقدي، إذا لم يتوفر هذا الحد الأدنى من الفهم، لأصول النظر والمحددات المفاهيمية. وهذه المحددات في المنظور العروي، هي محددات غربية. نعم، ربما كان مصيباً بعض الشيء، إن كان مبرره، هو قناعته بكون الغرب ينتج الأفكار ـ إذ النقد الايديولوجي نفسه نشأ وتطور في هذا المجال ـ لكن سؤالنا، إذا كان العروي أجاد كل هذا واستطاع حقاً أن يرقى بفهمه لهذه المحددات والأصول النظرية إلى مستوى التمثل، وتطبيقها على المجال المحلي، وألّف باللغة الغربية، لماذا إذن، لم نعثر له على إضافة ـ كما قلنا ـ على المستوى الميتا ـ ايديولوجي. الأمر الذي يؤكد، أن الباحث شخص مهمته كمثقف تتحدد رسالته في النقل والتمثل.

الايديولوجيا إذن في نظر العروي، تساوق الدعوة من حيث هي فكر زائف يستند إلى تقنية الإقناع. ولذا فإن البديل عنها ينهض على الفعل النقدي. لكن ما يبدو واضحاً هنا، أن العروي إذ يمارس النقد ويقدم بدائل، فهو يمارس الدعوة، أي يمارس إقناعاً ودعوة من خلال

النقد. فالذي يخفى هنا على الناقد، أن كل نقد ينطوي على دعوة. فالنقد نفسه ليس بمنأى عن «التدليج». ما يعني أن الناقد متى ما سعى إلى تقويض الايديولوجيا وتسخيف محتواها العلمي، فإنه يمارس هو نفسه ضرباً من الإقناع وربما بكثير من العناد!

وسوف تتضح معنا هذه المآزق المعرفية والمفارقات الايديولوجية أكثر، حينما نشرع في دراسة الصراعات الفكرية والبدائل الايديولوجية في الفكر العربي الاسلامي المعاصر.

الأيديولوجيا في مواجهة سؤال النهاية في الفكر العربي والإسلامي المعاصر.

الملفت للنظر ها هنا، أن معظم النقد المفهومي الأيديولوجي في المجال العربي، لم يأت بجديد إضافي. حتى ليبدو أن البيطار والعروي، قد أشبعا القول فيها، ولم يتركا مجالاً لإعادة عرضها، دون أن يكون في ذلك تكراراً معيباً. هذا بالطبع، ليس بسبب نبوغ غير مسبوق للبيطار أو العروي في هذا الخصوص، بل لكونهما سبقا غيرهما لممارسة هذا التقديم العرضي. قد يكون للإطار الزمني الذي حكم الاشتغال الأيديولوجي لدى البيطار أو العروي، مدخلية في تحديد مستوى النظر ودرجة الوثوق وطبيعة الاختيار لدى كل منهما. فالبيطار الذي كتب «الأيديولوجيا الانقلابية» عام ١٩٦٤ كان محكوماً بحدث انهيار مشروع الوحدة العربية بين مصر وسورية. وفي زمن لا يزال للأيديولوجيات الكبرى مكانتها الفاعلة في العالم. الأمر نفسه بالنسبة إلى العروي الذي تحدد اختياره في حقبة زمنية موسومة بثقة الجماهير بوعود الأيدبولوجيات المتنفذة. وكلاهما لم يكتب ما كتبه في زمن اهتزاز المكانة التي احتلتها الأيدبولوجيات، ليس فقط في الوعي العربي الإسلامي المعاصر، بل في الوعي الغربي نفسه. نتحدث عن مرحلة دشنت قطيعة مع موسم حصاد الأيديولوجيات الذي تجاوز الفصل المحدد له، كي ندخل عصر النهايات، وهو العصر الذي فاجأ العالم، بانهيار أكبر الأيديولوجيات رسوخاً وانتشاراً في العالم الحديث؛ «الشيوعية». أي ذلك السقوط الدراماتيكي الذي أعقبه فراغ أيديولوجي كبير، في الغرب الذي، حتى ذلِك الحين، لم يزل منشطراً على نفسه، بين الليبرالية والاشتراكية. وعلى الرغم من أن الشيوعية المنهارة سرعان ما حاولت تكييف نفسها غرباً، والتعبير عن جدواها من خلال شعارات جديدة ومشاريع مستحدثة، كانخراطها في موجة الدفاع عن البيئة، والتنظيمات النقابية المناهضة للعولمة، فإنها في المجال العربي ـ الإسلامي المعاصر، فتحت الطريق أمام صحوة دينية عارمة، دفعت باليسار إلى أقصى اليمين، للوقوف ضد ما رأته خطراً على نفوذها. الأمر الذي لم يترك فراغاً كالذي حصل في المجال الغربي، حيث بدت

الردة إلى أشكال الإيمان المغشوش ظاهرة تؤرق المجال السوسيو - ثقافي الغربي.

سقوط المعسكر الشرقي، أوهم العالم، وبتأثير من الإعلام العالمي، بأن العالم اليوم ليست أمامه خيارات سوى الانخراط الطوعي أو الكرهي في الموجة الليبرالية، بوصفها نهاية المطاف في التفكير الإنساني. وبما أن الشيوعية طرحت نفسها نقيضاً تاريخياً لليبرالية، وبأن التاريخ سينصفها لتنتصر، فإن سقوطها، أدى إلى أن تصبح الليبرالية، الأيديولوجيا الغالبة. ما أوحى للبعض بأنها نهاية التاريخ وخاتمة الفكر.

في هذه الأثناء صدرت مقالة ثم كتاب، الأيديولوجي الأمريكي، الياباني الأصل، «فرنسيس فوكوياما» معنون بـ: «نهاية التاريخ والإنسان الأخير». أعاد الحياة إلى خطاب غربي تقليدي، ترك انطباعاً كبيراً وخطيراً على العالم كله. فقد اعتبر لسان حال العقيدة الجديدة للولايات المتحدة الأمريكية، وللغرب عموماً. فلتكف البشرية إذن عن التجريب والمغامرة في البحث وراء بدائل أيديولوجية واهمة، عن الرأسمالية والديمقراطية الحرة أو السوق الحرة. وليتمسك الجميع بدءاً من الآن بهذا الخيار، لأن لا خيار له بعد اليوم. فالإنسان الأخير، خاتمة النوع، هو إنسان ليبرالي، سياسته ديمقراطية واقتصاده سوقي.

في العالم العربي والإسلامي كان وقع انهيار الاتحاد السوفياتي على النخب السياسية والفكرية لا حدود له. فهو وإن كان بمؤسساته السياسية والعسكرية والاقتصادية ضمان تعبير بعض الأقطار عن استقلالها عن الغرب، فإنه أيديولوجياً كان ضمانة لنجاح أي أيديولوجيا أخرى خارج الهيمنة الأمريكية. لكن ما حدث بعد سقوط سور برلين، هو أن لا حلم بدا يراود هذه النخب عن إمكانية الثورة والتغيير. وهذا لا يعني أنه في المجال العربي - الإسلامي لم تحدث هناك شوشرة أو احتجاج ولو خجول عن الواقع الجديد الذي فرضته الغلبة الليبرالية. فقد قامت احتجاجات وتظاهرات فكرية وسياسية لدراسة الحدث المريع. وطبعاً، بدون جدوى!

في نيسان ١٩٩٢، صدر عدد من مجلة الفكر العربي، الصادرة عن معهد الإنماء العربي بيروت، محورها «مأزق الأيديولوجيا». يمكننا للوهلة الأولى التعرف على الغاية من وضع هذا المحور وفي تلك اللحظة بالذات. الأمر يتعلق بمساهمة عربية في تجاوز محنة السقوط الدراماتيكي للأيديولوجيا الاشتراكية. وتقعيد أرضية نظرية لذلك قوامها، التمييز بين سقوط تجربة محكومة بظروف داخلية وخارجية، وبين سقوط الأيديولوجيا من حيث هي أيديولوجيا. يكتب

د. ساسي عساف متسائلاً: «الانهيار الذي حدث، انهيار أنظمة هو أم انهيار أيديولوجي»[1].

ويشرح ذلك بشيء من التفصيل مرجحاً كون مأزق الأيديولوجيا الاشتراكية إنما هو مأزق نظام اجتماعي ـ سياسي ـ اقتصادي ـ أخلاقي... إنه مأزق في مستوى التطبيق والممارسة وليس في مستوى النظرية والمنهج... والمأزق، تالياً، هو وليد تراجع عن الأيديولوجيا ونتيجة تشويه لها...»[2].

لقد بدا جلياً، أن الانهيار الذي عانت منه ثاني أكبر أيديولوجيا عالمية، لم يكن مسألة عربية خالصة، حتى نعزوه إلى الاختلالات البنيوية للاجتماع العربي أو الموقع الجيو ـ سياسي المحكوم بتوترات لها آثارها السلبية على مستوى الاختيارات الايديولوجية ودرجة استيعابها. بل، لقد كان سقوطها دراماتيكياً. وقد نجد أن ثمة مفارقة كبرى فيما يروج له من تبريرات وتسويغات، تهدف إلى جعل هذا السقوط معلقاً على مشجب ظروف ومناخات وإكراهات أخرى قاهرة، وذلك كله تبرئة للأيديولوجيا الاشتراكية وتأكيداً على طهرانيتها وأزليتها. فالسقوط هو سقوط واقع وأنظمة، لا سقوط فكر وأيديولوجيا.

ولعل التهافت الذي يظهر فوراً من هذه المحاولات التبريرية، يؤسس لنوع من المفارقات في التعاطي مع هذه الأيديولوجيا المنهارة. فالماركسية كفلسفة اجتماعية استمر تأثيرها في الوعي الحديث، وتغلغلت كأطياف أكثر المدارس النقدية المعاصرة. لكن الأيديولوجيين الماركسيين يصرون على استمرارها كمنظومة فكرية وكأيديولوجيا أزلية خالدة. وهم بذلك يصرون على أمر حكم فيه التاريخ وقضى، قد يبدو مناسباً أن يستعيد فيه ماركس عباراته الشهيرة: إنكم ماركسيون أكثر مما أنا ماركسي!

إن «الدور» المنطقي الذي يقودنا إليه هذا التبرير الأخير، هو أن سقوط الأيديولوجيا الشيوعية، راجع إلى إكراهات وظروف داخلية وخارجية. وهذا ينم حقيقة عن فهم مغالط للأيديولوجيا ذاتها باعتبار قيمتها في وظيفتها. إن الأيديولوجيا ليست روضة من رياض الجنة، وليس لها دور ترفيهي أو إنها أداة تسلية، بل هي وظيفة للتغيير والبناء. كان يفترض من الأيديولوجيا أن ترفع عن الناس مشاكلهم السياسية والاجتماعية والاقتصادية، وتجعلهم مؤهلين للمعرفة واليقظة والنباهة، وليس عكس ذلك، أن تتطلب هي منهم ذلك. إذا كان المجتمع معافى من كل أزمة اجتماعية وسياسية واقتصادية، فما الحاجة للأيديولوجيا رأساً؟

---

(١) **مجلة الفكر العربي**، عدد ٦٨، ص ٧، معهد الإنماء العربي، بيروت ١٩٩٢.

(٢) المصدر السابق، ص ٨.

لم يكشف إصرار النخب العربية على الدفاع عن ديمومة الايديولوجيا، عن جديد أو إضافي حتى أثناء محاولتهم هذه، التي تبدو خجولة إلى أبعد الحدود. فقد ظهر بأن الايديولوجيات تنشأ وتسقط بغير إرادتنا. وبأننا لم نساهم لا في نهوضها ولا في استفحالها. فهل يعقل بأن الايديولوجيا الاشتراكية التي سقطت في معسكرها التاريخي بكل إمكاناته ونفوذه، هل يعقل أن يعاد استنباتها في مجالنا العربي ـ الإسلامي؟ يبدون أن هذه القراءة لم تأت بجديد سوى أنها أعادت استحضار الجدل الجاري في المعسكرين الشيوعي والليبرالي معاً، عشية انهيار الاتحاد السوفياتي وسقوط سور برلين. لقد تبين بأن قوة الايديولوجيا في مجالنا ليس مصدرها ضرورات الاجتماع المحلي أو التطور التاريخي الخاص، بل هو صدى لما يجري في الخارج ونتمثله في وضع قريب من التمسرح.

إلا أن المجال العربي الإسلامي لا يخلو أيضاً من دعاة النهايات. من أولئك الذين ازدهر خطابهم على حين غفلة، وعلى إثر اشتغال الفكر العربي ـ الإسلامي على تعديل منظوره والبحث عن وسائل ناجعة للنهوض. لقد ذكرت بأن التطور الذي حصل على مستوى نقد الايديولوجيا في المجال العربي ـ الإسلامي المعاصر، هو في ما يبدو للناظر صدى لما جرى في المجال التداولي الغربي. على أنه لا يعكس ذلك التطور بشكل نهائي. وهو ما يؤكد عليه النقاد العرب أنفسهم، متهمين بعضهم بعضاً بسوء الفهم لما يجري من تطورات فكرية في الغرب. وقد مرّ معنا موقف العروي الذي لم يزل يصف ما يكتبه العرب بالثرثرة والتجريد وقلة الفهم. لقد شهد النقد الايديولوجي العربي هو نفسه انعطافات كبرى، مرجعها كما ذكرنا، ليس في ضرورات النظر ومقتضيات المعاش المحلي، بل تفاعل سلبي مع ما يجري في الغرب وترديداً لما تجود به مدارسه النقدية. فلا يزال العالم العربي ـ الإسلامي يبحث عن الايديولوجيا المناسبة وعن مخرج لمأزقه الحضاري، حتى باغتته المدارس النقدية المابعد ـ حداثية post-modernistes، مشوشرة على اختياراته وأولوياته، مبشرة إياه بآفاق أوسع للنظر وأعماق أكبر لمناورة الفكر، ومواقع أكثر لمناوباته. فجأة ألفى العالم العربي نفسه أمام موجة عمائية جديدة، تتوعد كل الأنساق بالاضمحلال الحتمي، وترفع عن جدول أعمال الفكر العربي ـ الإسلامي المعاصر، ضرورة البحث عن طرائق ناجعة للنهوض أو وسائل صالحة للتغيير. وبينما كان العقل العربي ـ الإسلامي المعاصر، يجتهد لمواجهة التحديات الحضارية واقتحام مجال الإشكاليات الكبرى العالقة، جاءت الموجة العمائية لتسوغ له الاستقالة والهروب، وتبرر له الكسل ومعانقة جحيم التيه والمفارقة مجدداً. هذه الموجة لا تخفي استهانتها بالتفكير الموجه والهادف إلى

تحقيق النهضة المنشودة وتغيير الأوضاع البالية. ولا تخفي أيضاً أن همها نقدي يرمي إلى تفكيك ما هو حاضر وطلب ما هو غائب، ولماذا حضر ولماذا غاب. كما تعلن أن لا هم لها بالحقيقة التي يجود بها المخيال. إنها بالأحرى تهتم بنقد الفكر ونقد الواقع. وتهتم بالعلاقة المخاتلة بينهما. وهي العلاقة القائمة على أساس الحجب والإخفاء. فالأفكار قلما تمثل الوقائع، بل تسعى إلى إخفائها. ومهمة المفكك هي كشف المخبوء والكشف عن أصول الأفكار وأسباب ظهورها. إنه الموقف الجينيالوجي النيتشي ـ الفوكوني الذي حملته أدبيات ما بعد الحداثة، ولا سيما النصوص التفكيكية والحفرية لنقاد الميتافيزيقا الغربية، لا سيما الفرنسيين منهم، وعلى رأسهم رائد النتشوية الجديدة؟ ميشيل فوكو!

في زحمة الحجاج الايديولوجي العربي حول حاضر ومستقبل الايديولوجيا، تبرز على الهامش محاولات د. علي حرب، الذي تولى قراءة ملف «مأزق الايديولوجيا»، مقدماً بذلك رؤية مختلفة للموضوع، هي بلا شك رؤية نقدية تنتمي للموضة الفكرية المابعد ـ حداثية. وتستحضر أدوات النقد الحفري والتفكيكي، تلك التي بشر بها رائد حفريات المعرفة ـ ميشيل فوكو ـ وداعية التفكيكية ـ جاك دريداً ـ. وكان علي حرب في أثناء نقده لهذا الملف، قد أثار مسألة الاتباع والتقليد. متعرضاً بنقد لاذع لهذا السلوك الفكري الذي ينأى بنفسه عن الإبداع وعن خلق الجديد. ولكن، لا أهمية لهذه الدعوة، طالما أنها صادرة عن ناقد لم يتحرر هو نفسه من هذا التيار الكبير الجارف للعقل العربي. وقد يبدو علي حرب متحرراً إلى حد ما من سلطة الدوغمائيات الميتافيزيقية، الغربية ووثوقيات الايديولوجيا الماركسية أو القومانية أو الليبرالية أو الإسلامية، ما يجعله يستشعر وضعه الخاص في الأزمنة الموسومة بنهاية الايديولوجيات. لكن الحقيقة، هو ما يخفيه الناقد، وراء اختياراته الفكرية. إنه التزام بتيار نقدي ولبس تحرراً من التيارية. أي إنه هو نفسه يتبنى مدرسة نقدية ويحترم طريقتها ـ وإن كانت أصولها نقدية عائمة غير مدونة أو ممسطرة ـ لكنها ممارسة ومتفق حول قواعدها، كاتفاق المجتمعات الشفهية حول أصول لغاتها وثقافتها دون تدوينها أو تنظيمها، أو لنقل إنها أشبه بدولة لا دستور لها، لكنها مقيدة بقانون عرفي!؟.

وهذا ما شهد الناقد على ثبوته من خلال قوله: «و لكن لا خطاب يبرأ في النهاية من الأيديولوجيا التي هي على ما يبدو شر لا بد منه»[1]. فهل يا ترى، بعد هذا سيشكل موقف الناقد وخطابه استثناءً من هذا الحكم الكلي!؟

(١) علي حرب، نقد النص، ص ٩٤، ط ـ ١٩٩٣ ـ المركز الثقافي العربي ـ بيروت.

الفصل الثاني:

من النقد الايديولوجي بالفعل:
الايديولوجيا النهضوية مثالاً

القسم الأول: النقد الايديولوجي لفكر النهضة العربية الإسلامية الحديث.

القسم الثاني: الصراع الايديولوجي وعودة سؤال النهضة في شروط جديدة.

الفصل الثاني:

النقد الأيديولوجي بالفعل:
الأيديولوجيا النهضوية مثالاً

مدخل:

يتناول هذا الفصل تداعيات الحضور الأيديولوجي في المجال العربي والإسلامي المعاصر. لاسيما ما كان يمثل إرهاصاً تاريخياً لسؤال النهضة الجديد في صيغته النهائية الذي عاود طرح نفسه عشية انهيار المشروع القومي والثوروي العربي، وبداية تراجع الأيديولوجيا الانقلابية. وهو السؤال الذي يختزل النهضة في دعم الدولة الوطنية والمضي في مسلسل التنمية السياسية والاقتصادية والاجتماعية. إنها إرهاصات مفصلية حساسة، شكلت منعطفاً خطيراً في مشوار المشروع العربي ـ الإسلامي الحديث والمعاصر. وهذا في الواقع يشكل أرضية مناسبة للفصول القادمة التي تعنى بدراسة مشاريع ما بعد نكسة ١٩٦٧م. دراسة تتوسل بالنقد المعرفي (=الإبستيمولوجي) أكثر من توسلها بالحجاج الأيديولوجي. ذلك، لأنها مشاريع تختلف عن نظيراتها في المراحل السابقة من حيث استنادها إلى مدرك النظريات العلمية الحديثة وتقنيات الفكر الحديث والنقد الأيديولوجي. إنها مرحلة تفرض ـ على الأقل ـ استيعاب أهم مفاصلها ومناخاتها، لأنها بمثابة مخاض تاريخي تتولد عنه هذه المشاريع الأيديولوجية الضخمة. بلحاظ أن مرحلة ما بعد ١٩٦٧م، سوف تشتغل على نقد عصر النهضة والثورة معاً، بقدر ما ستعيد انتهاك بداهات أسئلة النهضة بعدة منهاجية وفكرية متينة.

يطرح تاريخ نشوء وتطور الأيديولوجيات العربية ـ الإسلامية المعاصرة، جملة من الإشكالات. بعضها تاريخي يعنى بالتمفصلات الكبرى وتداعياتها. وبعضها الآخر، منهجي

يتعلق بالجدل الذي نشأ هو الآخر في عرض هذه الأيديولوجيات كخيار رافض لأصل الاستعارة الأيديولوجية، سواء في صورته المحافظة والمترددة الأولى أو في صورته النقدية التجاوزية المعاصرة؛ وهو ما سيفرز عدداً من «التيمات» الإشكالية، نظير: جدوى الانتقاء، الكوني والخاص، أزمة الاستعارة الأيديولوجية والمناهج المستوردة، مأزق الاستتباع الفكري والعدوى الثقافية..إلخ

لا شك، في أن نشأة الأيديولوجيات العربية ـ الإسلامية الحديثة والمعاصرة، لها علاقة بالحدث التاريخي المتمثل في الاجتياح أو الإنزال الاستعماري. الأمر الذي أحدث إرباكاً ورجة في بنية الفكر العربي ـ الإسلامي التقليدي. كانت صدمة الحداثة والبريق الساحر الذي ولدته روائعها الصناعية والمدنية قد جعلت العقل العربي آنذاك أسير انطباعين متناقضين ـ ربما هما سبب ما سيعتريه من حالة فصام شديد تجاه أسئلة النهضة والتقدم ـ: رفض وكراهية المستعمر من جهة، والإعجاب أو الانبهار بروائع الحداثة التي حملها الاجتياح النابوليوني لمصر من جهة أخرى.

لقد تطور الجدل الأيديولوجي العربي ـ الإسلامي المعاصر ضمن ثلاثة إيقاعات وأبعاد لسؤال التقدم. كان السؤال الجوهري الذي شغل رواد الإصلاح الأوائل، هو سؤال النهضة. كما أسس أو لنقل أعاد تأسيسه وراكم حوله أدبيات كثيرة جيل من الإصلاحيين الإسلاميين، أمثال جمال الدين الأفغاني ومحمد عبده والكواكبي. واستمر هذا الخطاب في حماسه إلى حدود العقود الأولى من القرن المنصرم، قبل أن يترك المجال، لمنظورات تداولية جديدة، مع جيل النهضويين الجدد أمثال لطفي السيد وطه حسين وسلامة موسى... وقد شهدت تلك الحقبة أسماء ساهمت في إنتاج تراث النهضة وإنشاء أيديولوجياته، أمثال شبلي شميل وفرح أنطون... وأسماء أخرى لامعة في سماء الأدب والسياسة والفلسفة والعلوم، أمثال أحمد فارس الشدياق، وأديب إسحاق وجورجي زيدان والشيخ ناصيف البازجي... وهي لحظة عرفت بغزارة الإنتاج، واتسمت بالمنحى التأسيسي، والانهمام بإحياء روائع التراث الأدبي العربي، شعراً ونثراً، إلى جانب التأليف في الطب والفلسفة والمنطق، مع ازدهار الطباعة وتعاظم دور ونشاط الصحافة، لا سيما إذا استحضرنا ذلك النشاط الأدبي و«الأنسكلوبيدي» والعلمي الذي نهض به ناصيف اليازجي وأديب إسحاق وسليمان البستاني وأحمد الشدياق...

لقد اتسم سؤال النهضة مع هؤلاء الرواد الأوائل، لا سيما رواد الإصلاحية ـ الإسلامية،

بالتجوهر حول سؤال التقدم، من حيث تراءى لهم هذا الأخير مفهوماً يختزل سؤال التحرر. باعتبار أن التقدم لا يتحقق إلا بعد التحرر من عقدة التأخر والتخلف (شكيب أرسلان) أو التحرر من نير الاستعمار (جمال الدين الأفغاني) أو التحرر من سطوة الاستبداد (عبد الرحمان الكواكبي) أو تحريرا للمرأة (قاسم أمين) أو التحرر من الجهل وفساد القيم (محمد عبده)...

على أن هذا التيار سرعان ما سيخلفه جيل جديد، سوف يتعاطى مع سؤال النهضة بكثير من المغامرة، وربما بشيء من التطرف، مثلما حدث مع لطفي السيد أو طه حسين أو سلامة موسى. لكن ما أن نصل إلى خمسينيات القرن العشرين، حتى نواجه تحولاً في مستوى السؤال، حيث ستجرف ثورة يوليو/أيلول ١٩٥٢م ـ ثورة الضباط الأحرار بمصر. تيار سؤال المرحلة السابقة. ليبدأ المجال يخلو لصالح سؤال الثورة والأيديولوجيا الانقلابية. وهي المرحلة التي شهدت بروز تيارات قومية ويسارية وإسلامية، ظل سؤالها الهاجس، التغيير بواسطة الثورة. ما جعل سؤال النهضة يتراجع بشكل دراماتيكي، لصالح سؤال آخر بدا أكثر تسيساً واختزالاً. وبما أن سؤال الثورة لم يقطع نهائياً مع شعارات النهضة ـ حيث سادت قناعة الثورويين بأن لا طريق إلى تحقيق النهضة إلا عبر حيازة السلطة ـ تم تجيير مطالب النهضة لصالح مطالب ثوروية. وبما أن الثورات، قبل أن تصبح ثورات إقليمية أو عالمية، فهي شأن محلي، فقد أصبح لزاماً على رواد الثورة وأنصار أيديولوجيتها الثوروية أن يؤطروا نشاطهم وأهدافهم ضمن حدود قطرية، وتأطير نضالاتهم ضمن أحزاب سياسية.

هذا الوضع الذي آلت إليه الأيديولوجيا الثوروية، جاء نتيجة أوضاع إقليمية ودولية فرضت إكراهاتها على مسار أكبر ثورة عربية معاصرة علق عليها الكثيرون، أملاً في بداية انتصارها. لقد وجدت الثورة الناصرية نفسها ضمن معادلة دولية شديدة التعقيد، حيث مصر كانت ولازالت من حيث موقعها الجيو- استراتيجي والديموغرافي، أكبر الدول العربية، والأكثر قدرة على التأثير على مصير منطقة الشرق الأوسط، التي تعتبر منطقة نفوذ تقليدي للإنجليز وللأمريكيين فيما بعد. الأمر الذي سوف يؤدي إلى ارتفاع درجة التوتر، الذي بدا واضحاً مع إعلان مصر عن قرارها بتأميم قناة السويس. وكذلك مع تصاعد نشاطات ناصر، التي برزت بشكل لافت من خلال دعمه لثورة الجزائر ودوره في ثورة اليمن ونشاطه البارز في مؤتمر باندونغ وحركة عدم الانحياز. لكن كل ذلك سوف تجرفه هزيمة حزيران. ينضاف إلى ذلك عامل إقليمي مهم. كون ثورة الضباط الأحرار، قدر لها من البداية أن تحجمَ ضمن حدودها الطبيعية. الإكراهات

الإقليمية أعاقت انتقال عدوى الأيديولوجيا الثوروية إلى باقي الأقطار العربية، لكونها ثورة حدثت في دولة غير نفطية، تنتمي لمنطقة أصبح النفط فيها هو اللاعب الأساسي والعنصر المتحكم في المصير السياسي للمنطقة. إن عدم وصول ناصر إلى منابع النفط، إضافة إلى تنامي الدعم اللوجستيكي لإسرائيل مع دخول الولايات المتحدة الأمريكية كلاعب أساسي في المنطقة ووارث لهندسة النفوذ البريطاني في الشرق الأوسط ونجاح السياسة الأمريكية في إحياء قانون الواجهات وهندسة مشروع دول الطوق، هي بمثابة ضربة استباقية للمشروع القومي ـ الناصري ـ حيث سيزداد الأمر سوءاً على المشروع القومي الثوروي رغم محاولة ناصر تحويل العدوان الثلاثي إلى نصر قومي. ومع نكسة حزيران، سوف يتلقى حلم القوميين صفعة تاريخية لم يخفف منها حتى الانتصار العسكري التاكتيكي وحدث العبور الذي لم يكن أكثر من إعادة ماء الوجه لمصر. التحول أو الارتداد من سؤال النهضة إلى سؤال الثورة، بمفهومه السياسي المحصور في حيازة السلطة والاستيلاء عليها..وكذا التحول من العمل الأممي العام إلى عمل تقوده نخب سياسية حزبية أو عسكرية، كان ذلك بمثابة انتهاك تاريخي لسؤال لم ينجز؛ ألا وهو سؤال النهضة. وقد اتسمت هذه المرحلة بخطاب أيديولوجي شديد التسيس والانهمام بحيازة السلطة. ما يعني أن ظروفاً كهذه حالت دون مواصلة بناء أساسات النهضة العربية ـ الإسلامية المعاصرة، من خلال مواصلة الاشتغال على أسئلتها اشتغالاً معرفياً وعلمياً. أصبح الخطاب الأيديولوجي المرحلي، متمحوراً حول رهان سياسوي مزدوج، موسوم بحرص كبير على تقويض السلطة القائمة وأيديولوجيتها التقليدية، وتبرير وتمجيد الخطاب السياسي والأيديولوجي البديل. لا ننسى ونحن نطالع نصوص وأدبيات عصر النهضة أو عصر الثورة أو عصر الدولة التنموية الذي يؤرخ له بما بعد النكسة، أن هذا التحول في منطق الخطاب الأيديولوجي، راجع إلى التحولات الدولية التي واكبت المشروع العربي. نذكر بأن هذا المشروع ـ مهما اختلفت مشارب ومذاهب رواده ـ لم يكن يجري بعيداً عن أجواء التغالب الايديولوجي الغربي. حتى يمكننا القول، إنها تحولات تستوعب صدى التحولات أو التغالبات الايديولوجية الغربية. وهذا ما يتضح جلياً، حيث تبدو الاستجابة داخل المشروع النهضوي العربي ـ الإسلامي الحديث والمعاصر مفصلة على طبيعة التحديات الأيديولوجية المتطورة. فإذا كان النهضويون الأوائل يغلب عليهم الخطاب النهضوي في صورته الأنوارية ـ كما يظهر من خلال تأثر هؤلاء الرواد بفلاسفة النهضة الأوروبية وعصر الأنوار الأوروبي ـ فإننا مع عصر الثورة، سنشهد تغيراً في المرجعيات الفلسفية، والتي بدت أكثر ميلاً إلى الفكر القومي الألماني

أو الاشتراكي اللينيني. كان هذا بمثابة رجع صدى للتحولات العالمية، التي توجت حينئذ بظهور حركات التحرر الوطني والايديولوجيا الثالثية وانتعاش ملحوظ للخيار الثوري. هذا ناهيك عن أن الوضع العربي لاسيما بعد الحرب العالمية الثانية، شهد معطيات جديدة؛ بعضها يتعلق بنضوج الفكر السياسي وبروز الخطاب الديموقراطي وحقوق الإنسان... وبعضها يتعلق بالترتيبات الدولية لما بعد الحرب العالمية الثانية؛ مع تأسيس صندوق النقد الدولي والبنك الدولي للإنشاء والتعمير، وما كان لذلك من آثار على اقتصادات الجنوب. إنه الشرط التاريخي الذي سيدفع بمشروع الثورة شيئاً فشيئاً، ليعانق مكرهاً ـ مكرهاً لا بطلاً ـ منظوراً جديداً في رهانات القوة؛ ألا وهو بناء الدولة الوطنية التنموية. لا ننكر أن المشروع الثوروي كان قد حقق بعض الإنجازات السياسية والاجتماعية. لكنها ظلت إنجازات دون الطموح والآمال التي علقت عليها. لقد ظلت الأسئلة النهضوية، بل حتى الأسئلة الثوروية، متعذرة الإنجاز. وقد اتضح بعد ذلك أن مشروع الثورة العربية على ما حققه من إنجازات ـ لا يمكن نكرانها مطلقاً ـ وجد نفسه يقف على أرضية هشة. وبأن ما كان راكمه من تراث أيديولوجي وسياسي،ربما سيتحول هو بدوره إلى عائق ضد أي تطور سياسي واجتماعي. وإلى عقبة كأداء في طريق الإجابة على سؤال النهضة. ما يميز هذه المرحلة هو سقوطها في العمومية واعتماد أسلوب الخطاب التعبوي. لم يكن رواد الأيديولوجيا الثوروية فلاسفة اجتماع أو رجالات فكر بالمعنى القلق للعبارة، بل كانوا مدرسين عاديين أو ضباطاً؛ لكنهم أيديولوجيين متسيسين وتعبويين أكثر مما هم نهضويون بالمعنى الذي رأيناه مع الجيل الأول. لذا ليس غريباً أن يتوسلوا بالعنف والشطط في ممارسة السلطة. فهو فكر لا يرقى أبعد من مدى المستبد العادل. تعكس نصوص زكي أرسوزي، وهو ملهم فكرة البعث، بأن هذا الثوروي البعثي الذي قدر له أن يغادر لواء إسكندرون العربي بعد أن اقتطعه الأتراك سنة ١٩٢٩م ليعيش في دمشق ويعارض اتفاقية الصداقة بين تركيا وباريس على حساب لواء اسكندرون؛ أجل، تعكس نصوص هذا الأخير تأثراً غير مسبوق بالفكر القومي الألماني، لاسيما «الفيختي» منه؛ الموسوم بالانهمام بإحياء اللغة باعتبارها حاملة سر التفوق الوجودي، وخزان القيم النبيلة التي تمتع بها العرب الأوائل. وهي مع ذلك نصوص تعكس تبسيطاً لمشكلة الوطن العربي وتتذرع بقراءة نكوصية، تجد تعويضها عن النهضة المفقودة، في تمجيد الذات، حد التقديس. فاللغة أو الذات العربية، هي سليلة السماء. وأن لا أفضل من العرب كجنس ولا أفضل من العربية كلغة. وتكاد تغيب نهائياً الأسئلة الكبرى التي فجرها جيل الإصلاحيين والنهضويين الأوائل. حتى إننا لا نصادف أسماء لهؤلاء الرواد في المتون الثوروية

التي امتحت من آراء هؤلاء الممجدين للذات العربية، المهجوسين بهذه النزعة الاصطفائية التعويضية عن واقعهم التاريخي المزري. فالصراع الايديولوجي السياسي لهذه المرحلة ترجم في معارك حزبية وتيارية. وبعد أن كان رواد عصر الأنوار هم فرسان خطاب النهضة والإصلاح لا سيما مع جمال الدين الأفغاني، اتجه الخطاب إلى الأصول القومية وإلى الذات العربية بعد الإسلام وقبله، بوصفها ذاتاً قابلة للتمركز المعكوس في مواجهة التمركز الإسلامي الشرقي ممثلاً في تركيا، والتمركز الأوروبي الغربي ممثلاً في فرنسا. وسوف يظهر تيار من أنصار الأيديولوجيا القومانية الثوروية؛ أمثال ساطع الحصري وصلاح البيطار وميشيل عفلق وأضرابهم.

تميز عصر النهضة ورواده الأوائل من الإصلاحيين في تعاطيهم مع أسئلة النهضة والتقدم بإحساس كبير بقدرة الذات العربية والإسلامية في أن تواجه هذا التحدي الذي حملته الحداثة في أحشائها. وكانوا على اعتقاد وثقة بالغة بقدرة الذات على صياغة بديلها النهضوي والاستجابة للتحدي. وهي مرحلة وإن جمع بين روادها الإطار العام، شهدت هي الأخرى تفاصيل اختلافية جديرة بالدراسة ـ لولا أنها لا تدخل في اختصاص هذا البحث ـ لكن يكفي أن نشير إلى قوة الأطروحة الإصلاحية مع جيلها الأول من حيث قيمة الأسئلة التي طرحت حينها، وإيقاع النظر العالي وشمولية الرؤية والقدرة على التحرر من إكراهات الضغط السياسي في صياغة سؤال النهضة ومنظوراته. بالإضافة إلى الأرضية السوسيولوجية التي كانت بمثابة المجال التداولي لخطابهم الرائد. الأمر الذي يختلف جذرياً مع بروز تيارات التغيير الجذري الداعية إلى ضرورة تقويض الوعي العربي ـ الإسلامي، واستبداله بنمط غربي حديث، على خلفية محو الهوية العربية والإسلامية وضمها إلى هذا الحدث الكوني الكبير، الذي تقوده أوروبا. لقد طغى على هذه المرحلة خطاب التغريب، واستبد بها هاجس الالتحاق بعقل الحداثة. ومع أن بذور هذه الليبرالية، وجدت في نصوص صاحب «تخليص الإبريز في تلخيص باريس»؛ رفاعة الطهطاوي، الذي مكنته هجرته المبكرة إلى فرنسا ضمن البعثة التي نظمها علي باشا، جعلته شاهد عيان على حسن الإدراة الفرنسية ونضج الأحوال المدنية والتقدم المثير على مستوى علاقة السلطة بالمواطن. إلا أنها سرعان ما أصبحت هاجساً، من الانبهار لا يزال يسكن الوجدان العربي حتى اليوم. لقد ذكرنا بأن ثمة إطاراً عاماً هو ما كان يجمع جيل النهضويين الأوائل بشتى مشاريعهم، من حيث التقت رؤيتهم وتمحورت حول سؤال النهضة والتقدم، وهو المطلب الممكن حينها ـ إذ لم يكن ثمة حتى في أوروبا شعاراً غير التقدم العلمي والاجتماعي والاقتصادي ـ لكن مظاهر الصراع الايديولوجي في هذه الحقبة بدأت تبرز

بشكل واضح، حيث سينقسم جيل النهضة إلى قسمين: رواد الإصلاح وأنصار الجامعة الإسلامية من جهة ورواد العلمانية والليبرالية من جهة أخرى. وهذا الانفصال المبكر بين تيارين شغلهما سؤال النهضة والتقدم إلى حين، سوف يستمر مواكباً حقباً ومراحل مختلفة، لكنه على أية حال، استمر مع أسماء ورواد لاحقين. ويمكننا القول، إن رسالة جمال الدين الأفغاني المبكرة، في الرد على الدهريين، كانت بمثابة مؤشر تاريخي على بداية الصراع الأيديولوجي العربي ـ الإسلامي الحديث والمعاصر. صراع بين دعاة الإصلاحية الإسلامية، ودعاة الليبرالية والعلمانية الغربية. وهو صراع لم يكن جذرياً أو متمحوراً حول الأسئلة الجوهرية للتقدم والنهضة، بقدر وضوحه في المراحل اللاحقة، حيث كف وريثو الخطاب الإصلاحي عن أن يهتموا بأسئلة «النهضة»، اهتمام هذا الجيل بها. إن رواد الإصلاح الإسلامي كانوا همّ في مقدمة النهضويين الذين شغلهم هم النهضة وأقلقهم سؤال التقدم. فها هو جمال الدين الأفغاني، استطاع أن يحاجج أحد أبرز مستشرقي عصره «أرنست رينان»، وجعله بقوة حجته أن يتراجع عن نظراته التهوينية للشرق، أثناء رده عليه في محاضرة له في باريس. وفيها يقول أرنست رينان واصفاً الأفغاني: «كنت أتمثل أمامي عندما كنت أخاطبه: ابن سينا أو ابن رشد. أو واحداً من أساطين الحكمة الشرقيين»[1].

لقد كانت رسالته: في الرد على الدهريين، بمثابة مفترق الطريق بين الأفغاني وتياره الإصلاحي، وبين التيار العلماني المتأثر حينئذ بالموجة الداروينية والسبنسرية التطورية. لا سيما مع مروجيها العرب، نظير، شبلي شميل وفرح أنطون. وسوف نجد الموجة نفسها ماثلة بقوة عند سلامة موسى. إن «الرد على الدهريين» هي تقويض واضح لهذا التيار الدارويني العربي الآخذ في التوسع والانتشار. وثمة محطة أخرى، لا تقل أهمية عن السابق، تجلت في المناظرة التاريخية الشهيرة التي جرت بين كل من محمد عبده وفرح أنطون[2]. لقد شكلت الداروينية يومها محور الصراع الايديولوجي إلى جانب موضوع النهضة والجامعة الإسلامية. فغلب على هذا التيار النهضوي التغريبي ما يمكن نعته بالتجريب. وهو ضرب من المغامرة الايديولوجية التي أقدم عليها رواد النهضة الجدد؛ مغامرة تستند إلى قناعة جزافية، ترى التقدم ممكناً بمجرد تبني الايديولوجيات الغربية. ولم تهتم بما يمكن أن يترتب على هذا الشكل من التمثل اللامشروط لأيديولوجيا استنبتت في ظروف مختلفة وشروط مغايرة، على الأقل، كان من الضروري أن

---

(١) انظر؛ محمد عمارة: **جمال الدين المفترى عليه**، ص ٤٥، ط ١ ـ ١٩٨٤م ـ دار الشروق ـ القاهرة.

(٢) جرت هذه المناظرة على صفحات مجلتي «الجامعة» و«المنار»..

تفرض تقيداً بمشخصات أكثر تعقيداً في عملية التمثل. فطالما أنها أيديولوجيا ناشئة في بيئة ناهضة، فذلك سبب كافٍ لجعلها قابلة للتعدي إلى أرضيتنا وتحقيق ما حققته في بيئتها الأم. وهذا جدل أخذ حصته وكفاية في النقد الايديولوجي العربي ـ الإسلامي المعاصر ـ كما سنبين لاحقا ـ لكن ما نحب أن نلفت إليه باقتضاب، هو أن ظاهرة التجريب تنامت بشكل لافت للنظر مع اكتساح الأيديولوجيتين الغربيتين السائدتين، إلى المجال العربي؛ أعني الليبرالية والاشتراكية. إنما قد يعاب على هذا التيار ليس في محاولاته التثاقفية هذه ـ كونه لم يتمتع بلياقة نقدية تجاه ما ينفتح عليه من اتجاهات فكرية. مختزلاً النهضة في مجرد تمثل واستيراد أيديولوجيات وأنماط، في حين، أن النهضة هي كدح وجهاد وإبداع غير مسبوق، أو مسبوق لكن مركب أيما تركيب.

دخلت الدعوة الاشتراكية ـ أو لنقل الايديولوجيا الماركسية ـ المجال العربي، بصورة فجة وهجينة، سرعان ما تبدأ بتطوير منظورها الايديولوجي المحلي، لتكتسب شكلها النهائي كماركسية واضحة الملامح. وقد اعتبر «شبلي شميل» [١٨٦٠ ـ ١٩١٧] الرائد الاشتراكي الأول في المشرق العربي. وذلك من خلال كتاباته الشهيرة، التي انتصر فيها لمذهب النشوء والارتقاء الداروني. مبشراً بالمبادئ الاشتراكية من خلال مقالاته الصحفية. وسينضم إلى هذه الموجة مثقفون وأدباء آخرون أمثال فرح أنطون، الذي عبر على صفحات «الأهالي» ـ ١٩٢١. عن تعاطفه الشديد مع الثورة البلشفية. وكان بعد ذلك بقليل، سلامة موسى الذي استحضر في كتاباته الأيديولوجيا الماركسية بشكل تلفيقي، بسبب التأثر المفتوح بأشكال من الاشتراكية الطوباوية والعلمية في آن واحد، كتأثره ببرنار شو وماركس وآراء الفابيين[1]. لقد بدا الفكر الماركسي فارس الخطاب الايديولوجي لهذه المرحلة، حيث بلغ الأمر بسلامة موسى أن كتب عام ١٩٤٨: «لا يمكن لأحد أن يعد نفسه مثقفاً، إذا لم يكن ملماً بالماركسية، حتى ولو كان يكرهها»[2].

(١) عن هذه الحيرة، يتحدث رفعت السعيد عن سلامة موسى واصفاً إياه بالقول: «يعكس لنا الحيرة التي عاشها الجيل الأول من المفكرين الاشتراكيين الذين طالعوا كتابات ماركس، وتأثروا بها، ثم طالعوا قبلها أو بعدها كتابات الفابيين، واشتراكيي الأممية الثانية وتأثروا بها «انظر؛ مجلة «النهج» ص ٦٥ عدد ٦٦ ـ ٢٠٠٢م، تصدر عن مركز الأبحاث والدراسات الاشتراكية في العالم العربي ـ سورية.
وعن حالة تبعثر الوعي لجيل النهضة، لاسيما سلامة موسى وفرح أنطون، انظر؛ غريغوار مرشو: **أيديولوجيا الحداثة**، ص ١٦٦ ط ١ ـ دار الأهالي ٢٠٠٠م دمشق.

(٢) مجلة «النهج» ص ٦٥، سبق ذكر المصدر.

يدل الجدل الواسع الذي شهدته الأوساط الماركسية في العالم العربي، على أن ثمة تطوراً ملحوظاً في مستوى استيعاب الايديولوجيا الماركسية، التي دخلت المجال العربي بصورة مختلفة وبمستويات متفاوتة من الفهم.

قلنا بأن سؤال الثورة الذي قلل نوعاً ما من فعالية سؤال النهضة ـ حيث اعتبر هذا الأخير سؤالاً ثانوياً بلحاظ راهنية سؤال الثورة، أو ربما تراءى لبعضهم، أن طريق النهضة يمر عبر الثورة ـ لم يحقق قيمة مضافة على صعيد المعرفة، بقدر ما استند إلى خطابات أيديولوجية مسيسة ومستهلكة. سوف يظهر خواؤها مع مرور الزمان. لكن هذه الحقبة سرعان ما ستعانق نهايتها السيئة مع نكسة حزيران ـ ١٩٦٧م ـ، وهو عام أليم على الأمة العربية والإسلامية. حيث أعاد بعثرة الإشكاليات والأسئلة التي سادت فترة تضخم الخطاب الثوروي. على أن ثمة من لا يزال مأخوذاً بالسبات الثوروي إلى حد، أدى فيه رفض الهزيمة إلى تبرير أسباب النكسة، باعتبارها أسباباً خارجية خالصة. وهناك من تراءت له مسألة النهضة بمثابة ربح أو خسارة معركة عسكرية. لكن الزلزال الذي أحدثته هزيمة ١٩٦٧م في نفوس العرب، أدى إلى الإصرار على محاولة إعادة تأثيث السؤال المصيري في الفكر العربي ـ الإسلامي المعاصر. فلم يكن هناك بد من أن يعاود الكرة مجدداً مع سؤال النهضة. باعتباره سؤالاً تم انتهاكه من قبل دعاة الثورة وأحياناً من أدعيائها. وقد اتسمت هذه العودة بروح جديدة وقلق مختلف. ربما يرجع الفضل في ذلك، إلى مستوى التطور الحاصل في مجال التعليم والتكوين الذي حظيت به الانتلوجونسيا العربية. كما لا ننسى التطور الذي شهدته المجتمعات العربية نتيجة كفاحها ضد الاستعمار من جهة والاحتكاك بمدنيته من جهة ثانية. وصولاً إلى مرحلة الاستقلال وبناء الدولة الوطنية المستقلة. شهدت المرحلة إصراراً جاداً على إخضاع الفكر العربي ـ الإسلامي المعاصر والقديم منه إلى سؤال النقد. فهي مرحلة نقدية بامتياز. ترمي إلى إعادة الثقة للروح التي بدت في وضع منكسر عشية الهزيمة الكبرى. حيث يصفها أحدهم: «بين كل الهزائم التي تعرض لها العرب في القرن العشرين تبدو هزيمة يونيو (حزيران) ١٩٦٧م «الهزيمة الأم» التي مازالت جراحاتها مفتوحة وغائرة في الأعماق، والتي يبدو أن العرب سيدخلون القرن الحادي والعشرين وهم يحملون أعباءها الثقال ولم يتخلصوا ـ بعد ـ من «آثارها» المضنية»[1].

كما يصف أحدهم ما تلى هذه النكسة، من نكسة أخرى على صعيد الوعي:

---

(١) د. محمد جابر الأنصاري: «مساءلة الهزيمة»، ص٢١ ـ ط١ ـ ٢٠٠١، المؤسسة العربية للدراسات والنشر ـ بيروت.

«... الشعور بالإحباط أصبح منذ هزيمة العرب عام ١٩٦٧م الظاهرة المهيمنة على الوعي النهضوي العربي. يتجلى ذلك واضحاً في معظم الكتابات التي تناولت، بكيفية أو بأخرى، التجربة النهضوية العربية، خصوصاً منهم أولئك الذين كانوا قبل الهزيمة من المنظرين لـ «الثورة» والذين بلغ بهم الحماس، أيام أوج الناصرية، درجة جعلتهم يقصون من قاموسهم كلمة «نهضة» باعتبار أن العصر عصر «الثورة» وليس عصر «النهضة» أو «الإصلاح»[١].

ومع ذلك لا أحد يملك الجزم بأن مرحلة ما بعد النكسة، هي مرحلة معافاة من مأزق الايديولوجيا. حيث استصحبت الأزمة والجدل نفسه، وإن حضر بصورة نقدية متنكرة. لكن إيقاع التفكير ومستوى النقد شهد تطوراً ملحوظاً مقارنة مع المراحل السابقة. حتى ليمكننا القول، بأن مرحلة ما بعد النكسة سوف تشهد هي الأخرى نهايتها ـ أو لنقل نكستها ـ مع استمرار مسلسل الهزائم والإخفاقات التي شهدتها منطقة الشرق الأوسط ومع فشل برامج التنمية العربية الذي تزامن مع انهيار الأمن القومي العربي واستفحال التناقضات العربية في أفق انهيار آخر أصاب مسلسل التسوية. وربما ازداد الأمر سوءاً مع ما شهده العالم من تحولات كبرى وفجائية، أبرزها انهيار قطب عالمي وتراجع ثاني أكبر أيديولوجيا عالمية. فمع انهيار الاتحاد السوفياتي ـ راعي توازن الرعب الدولي ـ انهارت مؤسساته الأخرى. حيث كان انهيار حلف وارسو، إيذاناً ببدء مرحلة من الشعور بالتهديدات الأطلسية للمجال الأمني. كما أن انهيار الكوميكون، هز المنظومات الاقتصادية الخارجة عن قوانين اقتصاد السوق. ومع انهيار الكومنترن وتراجع إشعاع دار التقدم الروسية، سيطرح مجدداً وبشكل أقوى، سؤال الأمن الثقافي والأيديولوجي. لا سيما مع تصاعد وتيرة العولمة والدعاية إلى نهاية الايديولوجيات.

قلنا إن النكسة الحزيرانية، أعادت سؤال النهضة والتقدم إلى الوعي العربي، في محاولة لتأسيس أرضية لاستئناف المشروع العربي ولكنه هذه المرة سيختزل في سؤال الدولة الوطنية التنموية، حيث ستنخرط الدولة الوطنية والنخب في المشروع الثالثي الرامي إلى تحقيق التنمية العربية وتحقيق الإقلاع المطلوب. كانت أعمال سمير أمين وعزيز بلال، وأمثالهما... تؤسس لمرحلة جديدة من الخطاب التنموي الثالثي. وإلى جانب ذلك، استمر الجدل حول إشكالية النهضة مع أسماء أخرى، سعت إلى تحيين الجدل نفسه الذي شهدته حركة الإصلاح والنهضة.

---

(١) د. محمد عابد الجابري: **«إشكاليات الفكر العربي المعاصر»**، ص ١٣٢ ـ ط٤ ـ ٢٠٠٠، مركز دراسات الوحدة العربية ـ بيروت.

فما يشهد به لهذه المرحلة، أنها ـ وربما نزولاً عند إكراهات النمط المعرفي المعاصر ـ ساد فيها جانب التخصص، ومكننة البحث والمشاريع الكبرى. يحدثنا حسن حنفي عن هذه المرحلة:

«وبعد هزيمة يونيو/حزيران ١٩٦٧ بدأ التنوير العربي مرحلة جديدة فيما يسمى «المشاريع العربية المعاصرة» خاصة في مصر والمغرب والشام، واستئنافاً للتيارات الرئيسية الثلاثة في فجر التنوير العربي، وابتداءً من بؤرة واحدة...»[1].

لقد اتسمت بداية نشوء الأشكال الأولى للأيديولوجيات العربية ـ الإسلامية المعاصرة، بكثافة الشعار وطغيان العمومية والسطحية والاختزال مع تضخم في الأحلام النهضوية، في غياب أي شكل من أشكال النقد الإيديولوجي أو النظر المعرفي. ما جعله في بداياته بناءً هشاً ومشاريع مغشوشة. لقد خضع المجال العربي ـ الإسلامي المعاصر كغيره من المجالات الواقعة خارج المنظومة الغربية، إلى عدوى الأيديولوجيتين الليبرالية والاشتراكية، حيث استمر حضورهما التنافسي والصراعي حتى عشية انهيار المعسكر الشرقي، بوصفهما الايديولوجيتين الغالبتين. حيث ساد الاعتقاد بأن لا تفوق إلا بما تفوق به الغير (=ذلك الغير، الغالب والمهيمن). وبأن لا مخرج للعالم العربي ـ الإسلامي المعاصر من سعير تخلفه وانحطاطه إلا بفتح المجال بلا شرط، أمام صنوف الاستعارة الممكنة. وهي اللحظات التي شهدت أكثر أشكال التبني الأيديولوجي الهجين، والانخراط في جدله دون الاستئناس بملابسات وظروف تشكل وتكامل تلك الأيديولوجيات. دون أن تكون اختيارات مبنية على فلسفة اجتماعية أو نظرية معرفية نقدية. فالفكر العربي حينئذ كان مشغولاً بسؤال التقدم والثورة، ومدفوعاً لإنجازهما بأي ثمن، وبأي لغة. لم تكن لغة النقد والتبين والبحث العلمي هي اللغة السائدة يومها، بل المهم أن تحلم وفق شعارات ومشاريع أيديولوجية، وأن تملك اقتداراً ناذراً على فن الخطابة والوصول بالصخب الأيديولوجي إلى أبعد مداه.

صدمة الحداثة، والاستجابة المغشوشة:

لا يختلف وضع الايديولوجيات العربية والإسلامية من حيث عجزها عن الاستجابة للتحديات المرحلية، سواء في عصر النهضة أو الثورة أو عصر الدولة التنموية. ثم لا يخفى أن

(١) د. حسن حنفي: **نحو تنوير عربي جديد؛ محاولة للتأسيس؛** عالم الفكر، ص ٧٥ عدد ٣ ـ مارس/آذار ٢٠٠١ ـ المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب ـ الكويت.

ما حدث من تحولات في الفكر العربي الإسلامي الحديث والمعاصر،كان بتأثير التحولات التي ارتهنت إليها بنياته التحتية. وهي البنى التي فرضت عليها منذ نشأتها، الهشاشة والتبعية الإنتاجية. لقد استولت على الغرب الغالب والغازي للبلاد العربية والإسلامية ذهنية التعالي بالتقنية. وكان المحليون واعين بأهمية الجانب التقني فضلاً عن المدني اللذين شكلا معاً قوة الدول الاستعمارية المتقدمة، وواعين بحقيقة الفجوة التي تفصلهم عن هذا الأخير. وعلى الرغم من بطش الاستعمار ووحشيته، رأى المحليون في مظاهر التحديث مكتسباً تاريخياً، في عملية تمييز موضوعي بين بطش الاستعمار وقوة الحداثة. لم يوجد من بين رواد النهضة والإصلاح ولا رجالات الثورة والتنمية، من نظر نظرة تهوينية لهذا الجانب. وإذا حصل أن قاطع المحليون منتجات المستوطن، كما بلغنا عن سياسة العصيان المدني الهندي، بزعامة غاندي أو ثورة التنباك بإيران، بزعامة الميرزا الشيرازي، فذلك لم يكن تبديعاً للمستهلك ولا تكفيراً للتقنية، بل وسيلة من وسائل المقاومة، التي شهد المجال العربي ـ الإسلامي حالات وشواهد تماثلها.

لقد أدى فعل هذه الصدمة، بنهوض من يؤسس فقهياً لمبررات انتشارها في عملية مبكرة لتفقيه الحداثة، حتى بلغ ببعضهم أن رأى في الاستعمار والحماية ما ينفع الناس وينهض بالبلاد والعباد. فهذا ابن المواز المغربي صاحب كتاب «حجة المنذرين على تنطع المنكرين ـ مخطوط في الخزانة العامة بالرباط ـ» يتحدث عن أهمية دخول الآلة في الحياة الاجتماعية: «ومن الحوادث المشكورة في المدينة تيسير طحن الأقوات في المكينة لأن مصيبة الرحويين أشابت الغربان وتناقلت أناشيدها الركبان، فلذلك رفع الله كيدهم بالمكينة وجعلت لهم عقوبة مهينة فهم أكثر الخائنين عشاً»[1].

وقد تراءى لابن المواز من منافع الحماية والاستعمار، في الجانب التقني والمدني، ما

---

(١) أحمد بن المواز (ت. ١٩٢٢): **حجة المنذرين على تنطع المنكرين**. (مخطوط، بالخزانة العامة بكلية الآداب بالرباط ـ المغرب). يتألف المخطوط أعلاه من قسمين: الأول خصّه صاحبه للرد على مهدي الحجوي، لا سيما في كتابه: «صفاء المورد في عدم القيام عند سماع المولد»، يرد اتهامات الحجوي بخصوص البدع المتمثلة في زيارة الأضرحة والقيام عند ذكر سماع المولد النبوي. أما القسم الثاني،فيتعلق بموضوعنا؛ أي الموقف الفقهي الاجتهادي من مسألة التحديث والحماية. للمزيد من التوسع في قراءة هذا المخطوط، انظر: د. سعيد بن سعيد العلوي: **الاجتهاد والتحديث**؛ دراسة في أصول الفكر السلفي في المغرب. مركز دراسات العالم الإسلامي، مالطا. سلسلة الفكر الإسلامي المعاصر (٣). ط. الأولى ـ ١٩٩٢.

يغطي عن وحشيتها. وهذا ما دل عليه عنوان كتابه: «الخاتمية الإنصافية في فضل التعاليم الفرنسية. إن ابن المواز الذي يبدو نصيراً للدستور من خلال إسهامه في مشروع دستور (١٩٠٨)، يرى في الحماية شكلاً من أشكال التعمير المشروع، حيث: «الاستعمار المبني على حفظ الشرع والعوائد،لا يقتضي ما يخالفه»[١].

وقد ردّ بعضهم على هذا الإسراف في قبول «الحماية»، بغير قليل من الحدة، حيث كتب السباعي: «كشف النور عن حقيقة أهل الباصبور» و«الرسالة الثالثة في الرد على أهل الباصبور الحثالثة». كما كتب جعفر بن إدريس الكتاني: «الدواهي المدهية في الرد على الفرق المحمية»!

مثل هذا الانطباع، تكرر في نصوص بعض رواد النهضة، الذين نظروا إلى التحديث، النظرة أعلاه. حينها بدت ملامح نظرية القابلية للاستعمار ـ حيث سيتوسع في تحليلها مالك بن نبي فيما بعد ـ تظهر في نصوص مبكرة، لنهضويين، أمثال سلامة موسى الذي رأى في النظام العربي سبباً للاستعمار ـ الاستعمار نتيجة وليس سبباً لتخلفنا ـ. حيث يقول: «هذا الاستعمار ينقل معه ترياقه، وهو الثقافة الأوروبية»[٢]. ويقول أيضاً: «إذا نحن ارتبطنا بالغرب، نركب الطيارات ونصنعها ونسكن في بيوت نظيفة ونبنيها ونقرأ كتباً مفيدة ونؤلفها»[٣].

الشاهد هنا، أن إشكالية التحديث؛ تحديث الهياكل والبنى التحتية، كان هدفاً حقيقياً لم يغفله سؤال النهضة ولا سؤال الثورة ولا سؤال الدولة التنموية. فلقد أعرب سلامة موسى عن انطباعه وأمله فى ثورة يوليو الناصرية، معلقاً عليها آمالاً في البناء والتصنيع. وقد مرت كل هذه المراحل ولا يزال المجال العربي والإسلامي، يعيد طرح مسألة التحديث بصورة تتعاظم على خلفية الاستقلال المغشوش الذي أورث بنى، سرعان ما ستنفضح حقيقة هشاشتها. أمام هذه الصدمة التي تواطأ فيها الإحباط بالجهل، كان الاستعمار يطور في مشاريع السيطرة. وقد كانت سياسة تحديث الهياكل والبنى، مفصلاً خطيراً ـ وإن قدر له تحقيق تحول بنيوي مبتسر ـ حيث حملت في طياتها بذور الإعاقة، التي سوف تدفع الأقطار العربية ضريبتها في شكل «تشوه بنيوي» أدى إلى حالة من العقم، من حيث هي بنى وهياكل، أنشئت خصيصاً كي تكون تابعة. وهكذا، فإن خروج المحتل، كان بداية لمسلسل هذا التشوه ـ وقد ظهر ذلك بشكل لافت في بعض

---

(١) ابن المواز؛ المخطوط نفسه.

(٢) غريغوار مرشو؛ المصدر نفسه ص ١٥٧.

(٣) المصدر نفسه ص ١٥٧.

الأقطار العربية ـ كشف الاستقلال نفسه عن هشاشة هذه البنى ووظيفتها الكولونيالية. إن الاتجاه الذي قاد نضالات التحرر الوطني، ألفى نفسه في مواجهة تحدي استكمال السيادة والتحرر والاستقلال. وقد اقتضى الأمر في ظل هذه الظروف المحلية وأيضاً الدولية، بأن يتحول النضال من أجل التنمية والتحرر إلى نضال سياسي من أجل مشاريع أيديولوجية مختلفة تماماً. دفع العالم العربي فاتورة مثقلة جراء استفحال التخلف وعقم البنى الكولونيالية ـ بقايا العهد الاستعماري البائد ـ فيما بدا الغرب متفرجاً حيال ما يجري في العالم العربي، شأنه شأن باقي بلدان العالم الثالث. بل سوف يساهم بسياسته ومناوراته ومؤسساته في نوع من المساومات والمقايضات، بدا فيها الغرب نصيراً وحليفاً، بل وصانعاً للواجهات المحلية ومتآمراً على نموها المستقل ونهضتها الكبرى. نعم، كان الغرب ـ إلى جانب العجز العربي المزمن ـ ولا يزال، يرى في نمو هذه الأقطار خارج الهيمنة الغربية، خطراً يتهدد مصالحه القومية. ولم يكن ليكترث لما كان يجري من سياسات تعسفية من قبل صندوق النقد الدولي والبنك الدولي،حيث أنشئا بعد الحرب العالمية الثانية ـ عقب مؤتمر بروتن وودز ـ نظراً لكونهما مؤسستين تخططان على المدى المنظور لنسق علاقات اقتصادية وتجارية غير متكافئة، في ظل ضمان استمرارية تفوق الشمال على الجنوب. وفي ظل تقسيم للعمل والإنتاج، بموجبه، يظل الشمال مصدراً للإنتاج، في حين يواصل الجنوب مهمته، كمصدر للموارد الأولية وكسوق حيوي. خلال هذه الفترة، كان هناك هدر ملحوظ في مقدار الجهد والطاقة، جعلت العرب يزدادون تخلفاً وعقماً. كانت كل النضالات التي خيضت في مرحلة الثورة وبعدها خلال مرحلة الدولة التنموية، نضالات من أجل إرساء أرضية لإقلاع تنموي ونهضوي. إنها حروب ضد الإعاقة وضد الحصار، وليست معارك من أجل نهضة شاملة. ولكن سرعان ما ستطغى الأجندة السياسية وفي ظل الاضطرابات التي أعقبت عام النكسة، كرد فعل على الهزيمة العربية، وفي مناخ انعدام الأمن القومي، كانت السياسة والدولة، تبتلعان كل مشاريع وأحلام الثورة الإنمائية، لصالح الاستقرار والأمن. في ظل المعركة ضد الإعاقة، التي خاضها المشروع العربي في مرحلة الثورة التي فشلت في التحول إلى دولة، نتيجة ظروف ذاتية وموضوعية؛ ثمة إهدار لكثير من الإمكانات. حيث داهمت المجال العربي معطيات تعاظمية زادت في تعقد عملية الإنماء. فالتحسن الذي حدث، على مستوى «أمل الحياة» ـ L'espérance de vie ـ نظراً للتطور التعاظمي ـ croissant ـ في الخدمة الصحية والنظام الغذائي ـ إلى جانب النمو الديموغرافي، مقابل توقف في مؤشر التنمية ـ جعل الأمر يزداد سوءاً. مما زاد في تعقيد مسارات الإنماء وعمق مأزقها.

وعلى العكس تماماً من النموذج الياباني ـ الذي سبقته مصر في محاولة التحديث والإقلاع دون أن تحقق ما حققه هذا الأخير. سلكت الأقطار العربية الطريق السهل، والذي شجعه إلى حد ما الغرب؛ طريق التغريب واستيراد النموذج الغربي، ليس فقط على صعيد الهياكل وما يتصل مباشرة بالبنى التحتية والتقنية والتنظيم والإدارة... بل امتد ذلك كي يشمل الثقافة واللغة والهندسة الاجتماعية وإلى حد ما أصبح يهدد حتى الشأن الخاص ـ مدونة الأحوال الشخصية ـ. وفي خضم هذا التوجه اللامشروط لسياسة التحديث الهوجاء حيث لم يطرح أبداً إن كان ثمة فارق بين الغرب والحداثة. حتى ذلك الوقت، أصبح معيار الفكر ومعيار القيم مندرجان في مشروع الاستيراد. الأمر الذي أدى إلى وجود شروخ واضحة في الاجتماع والبنى الاجتماعية والثقافية، أنتج ظاهرة المجتمعات ذات الهويات الممزقة. ظهرت محاولات أخرى، أقل تسامحاً مع المنتج الغربي. تمثل هذا الموقف في نهج استراتيجية الانتقاء، الذي يعتبر تخفيفاً من موقف «التصويب» الذي تعاطى مع الحداثة بدون قيد أو شرط. لكن اتضح بعد ذلك أن هذا القدر من الانضمام اللامشروط، لم يحقق الشرط الجوهري للتنمية والتحديث. بل لعل مظاهر التحديث الهوجاء هي من أدى إلى توسيع الفجوة التنموية تلك. تعاطى أنصار الانتقاء بديماغوجية مختلفة وتظاهروا بكثير من الجدية والنباهة إرضاءً للداخل، ومناورة مع الخارج. ولكن تبين أن ما آلت إليه جهود الانتقائيين، لا تقل تهافتاً عن دعاة الإنضمام اللامشروط. فإذا كانت سياسة التحديث والتغريب اللامشروط، قد ولدت بنى تابعة وهويات ممزقة، فإن مآل سياسة الانتقاء، هو هذا الميراث من الأوهام والإخفاقات، حيث أكبر وهم، هو «الانتقاء» نفسه. فإذا افترضنا قدرة الانتقائيين على تشخيص مواطن الأزمة المعرفية ومآزق الحداثة في الغرب، وبأنهم قادرون على أخذ الصالح وإطراح الطالح منها، فأحرى بهم أن ينتجوا حداثتهم وخياراتهم. ما يعني أن ضرر سياسة التصويب لا يختلف عن ضرر سياسة الانتقاء، على مشروع النهضة العربية الإسلامية وبرامج التنمية. وهي مرحلة شهدت أيضاً صراعاً أيديولوجياً، حيث لم تخل مرحلة من مراحل التاريخ العربي المعاصر من أن تشهد هذا النوع من الصراع الأيديولوجي، سواء أتعلق الأمر بصراع الأيديولوجيات النهضوية أو الثوروية أو التنموية.

على هذا الإيقاع نشأت الأيديولوجيات العربية ـ الإسلامية المعاصرة. وعلى أرضية هذه الأسئلة خاضت صراعاتها. لم تنتصر أيديولوجية على أخرى، ولا أمكن لواحدة منها أن تستبد بالمجال التداولي العربي، لسبب بسيط، هو أنها أيديولوجيات تعاني جميعها من أزمات حادة،

لا تسمح لها بالمكث أكثر أو الغلب أقوى إلا في أفق مؤقت ونهائي. وهذا راجع أيضاً إلى أن لا واحدة من هذه الأيديولوجيات استطاعت أن تحرز النصر في مجالها الغربي. حتى الأديولوجيا الماركسية لم تتراجع إلا بعد أن انهار الاتحاد السوفياتي، الذي كان يشكل لها الغطاء الشرعي ويمنحها قوة نفوذها الدولي. لم تنهزم الأيديولوجيا الماركسية في المجال العربي مقابل الأيديولوجيا الليبرالية مثلاً. بل إن تراجعها جاء نتيجة ظروفها الخارجية.

ومع أن هدف الدراسة، هو البحث في هذا الصراع الأيديولوجي وأشكاله من منظور نقدي معرفي، إلا أن الضرورة المنهجية تفرض علينا تسليط الضوء على هذا الصراع الأيديولوجي فيما يتصل بالمشروع العربي خلال مراحله المتعاقبة. صراع أيديولوجي يتنافس في قراءاته النقدية لمشروع النهضة العربية وحركات الإصلاح، كما يتنافس على مساءلاته لهزيمة المشروع القومي العربي ورهانات الثورة العربية، ثم النقاش الأيديولوجي الجاري بعد ذلك حول سؤال التنمية.

كيف ساءل جيل النكسة هذه المشاريع جميعها؟ ومع أن هذا المبحث لا يرى من واجبه التأريخ لتفاصيل هذه المشاريع بقدر ما يهتم بالمنظور الرؤيوي الذي بناه هذا الجيل في مرحلة طغى عليها النقد الأيديولوجي ومسألة الهزيمة. سنتعرض إلى أربع محطات. كل محطة تختزل سؤال عصر أو مرحلة ما. مع استعراض تفاصيل الصراع الأيديولوجي حولها مكتفين باستعراض المعطيات وقراءة المشاهد واستحضار النقاش الجاري حولها. وهذه المراحل كالتالي:

١ ـ مرحلة النهضة والإصلاح

٢ ـ مرحلة الثورة والأيديولوجيا القومية واليسارية (الماركسية).

وكلاهما مرحلتان تندرجان ضمن محور المساءلة والنقد؛ لأنهما مرحلتان سابقتان للنكسة. وان معالجتهما هنا، هي معالجة نقدية تساؤلية، تدخل في إطار النقد الذاتي. أما المرحلتان التاليتان، فهما جاريتان. وان النقد الأيديولوجي لا يزال يعالجهما طرحاً ونقداً. حيث مهمته تجاههما تتسم بالازدواجية؛ أي بطرحهما من جهة، ونقدهما من جهة أخرى ـ وهو ما أسميناه بالطرح ونقد الطرح ـ وهما:

ـ مرحلة الدولة التنموية أو المشروع التنموي القطري

ـ مرحلة تراجع الدولة القطرية بالمعنى الكلياني، في ظل النظام العالمي الجديد والاجتياح العولمي.

السؤال الجوهري في كل هذه المراحل الأربعة، هو سؤال التقدم. حيث ستشهد مرحلة ما بعد النكسة نقاشاً وجدلاً وأيضاً صراعاً لا يقل ضراوة عما حدث في المراحل السابقة؛ إنها بالأحرى، مرحلة صراع الأيديولوجيات العربية والإسلامية المعاصرة بامتياز. وسوف تكون تلك، مقدمة منهجية لبحث تداعيات الصراع الأيديولوجي في المجال العربي، من وجهة نظر نقدية معرفية، في مرحلة لاحقة!

١ ـ القسم الأول:

النقد الأيديولوجي لفكر النهضة العربية الاسلامية الحديث

لم نقف عند الأيديولوجيا العربية المعاصرة ومؤرخي فكر النهضة والإصلاح العربيين، على موقف موحد تجاه تياراته الكبرى. فإذا سلمنا بأن جيل النهضة بنفسه لم يحظ بهذا التوافق ولا كان يمثل وجهة أو مدرسة موحدة، ولا ينهل من منابع مشتركة، أدركنا حينها، أنه من الطبيعي أن تتعدد الآراء وتختلف المواقف حول هذه التجربة، التي بقدر شموخها وصيتها الذائع، واجهت إخفاقات تاريخية مهولة. وهي لهذا السبب تحديداً خضعت ولا تزال للنقد والمراجعة؛ نقداً يفيض حسرة ويوحي بخيبات الأمل، كما لو أن مشروعاً ما كان قيد الإنجاز، لكن عاصفة ما عجلت بنهايته،جارفة إياه بلا رجعة، ما يوحي حقاً أننا وقعنا في مأزق تاريخي، لا نملك حياله تقديماً أو تأخيراً. يؤكد النقد الأيديولوجي لفكر النهضة، علىأن ثمة أسباباً أخرى لهذا السجال الأيديولوجي الذي لا يزال يحتفظ بحماسته ويستحضر المضامين الحجاجية نفسها. فالأمر إذن، يبدو كما لو كان بمثابة تحيين للحظات التاريخية الموسومة بالإخفاقات المتتالية. لحظات لا تزال تنبض بالحياة في راهننا. أو لنقل، إنه استمرارية الوعي ذاته، وإن اختلفت آليات تداوله وحيله الأيديولوجية وتخريجاته الحجاجية. إذا أخذنا على سبيل المثال حركة الإصلاح الإسلامي، التي فجرها جمال الدين الأفغاني، نجدها قد استمرت بشكل ما، مع تلامذته، وتلامذة تلامذته حتى اليوم. كما استمر التيار الليبرالي والتقنوي مع أجيال جديدة. سيستمر محمد عبده ورشيد رضا من خلال حسن البنا وجماعة الإخوان المسلمين وتستمر مع الجماعات الإسلامية المنبثقة عنها. هل هي استمرارية أمينة، صاعدة، أم أنها استمرارية مغشوشة تراجعية؟ هذا ما سنقف عنده ملياً. كما استمر لطفي السيد أو فرح انطون في التيارات الليبرالية.. وسلامة موسى في التيارات التنموية. إنه بلا شك حضور مختلف وغير مباشر، من حيث عمق طرحه وتشعب إشكالياته وسعة اطلاعه واستيعابه؛ لكنه حضور واقع على

أية حال. هذا الحضور المستمر والذي يبدو مستداماً، وإن بدا حضوراً متطوراً بحسب متوالية هندسية يحددها عمق الفكر وإيقاع النظر، كما ذكرنا، إلا أن ثمة تراجعاً كبيراً ـ أو نكوصاً حسب تعبير البعض ـ يلاحظ على حركة الإصلاح، التي استندت إلى المرجعية الإسلامية باعتبار روادها وممثليها، هم علماء وشيوخ ورجال دين. وحيث كانت التيار الأكثر رفضاً للهزيمة، وفي الوقت ذاته الأكثر رفضاً للانضمام إلى الآخر. كان رواد الإصلاح أكثر انهماماً بمشروع النهضة وأكثر انهماماً بأسلمتها. ولكنها اتسمت ببعد النظر وشموليته. لا سيما إذا استحضرنا ملهم هذه الحركة، فيلسوف الشرق جمال الدين الأفغاني، الذي وصفه، المستشرق الفرنسي المشهور أرنست رينان Ernest Renan (١٨٢٣ ـ ١٨٩٢) بواحد من أساطين الحكمة الشرقيين[1]. بما كان يتمتع به من عمق نظر وبعد مدى. إلا أن الأمر سوف يشهد تراجعاً ملحوظاً في مستوى الوعي النهضوي، حيث سرعان ما سيغيب الحديث عن النهضة بالمنظور نفسه. كي يخلي المجال، لأولويات أخرى. ما يجسد ظاهرة نكوص هذه، في فكر النهضة الإصلاحي. إن ما يفصل بين الجيل الأول للنهضة والأجيال اللاحقة، هي مسافة محكومة بتراجعات مهولة، يمكن تلمسها حينما نمسك بطرف السلسلة الأول ـ الأفغاني، محمد عبده ورشيد رضا في مرحلته الأولى فقط ـ وننتهي بطرفها الآخر الذي يبدأ من حسن البنا، ويستمر مع سيد قطب وتنتهي الرحلة مع الشيخ عبد الرحمان إلى نهاية القائمة.. ومن مطلب النهضة والإصلاح إلى مطلب الثورة.. ومن الجامعة الإسلامية إلى الجماعة الإسلامية ومن الإصلاح إلى التفكير والهجرة. سوف يواجه هذا التيار الإصلاحي النهضوي، على الرغم من الدور الذي قام به رواده في نهاية القرن التاسع عشر، مساءلات وانتقادات إيديولوجية، وربما تمت محاكمتهم الأيديولوجيا وبأثر رجعي من قبل خصومهم الأيديولوجيين، الليبراليين واليساريين فيما بعد، النقد الذي يتفاوت من ناقد إلى آخر، بحسب انتمائه الأيديولوجي ـ وأيضاً بحسب شدة انتمائه الأيديولوجي ـ وحجم اقتداره على النقد الأيديولوجي.

وإذا كان جمال الدين الأفغاني ـ الملهم الكبير لحركة الإصلاح والنهضة ـ استطاع فرض احترامه على أعلام عربية وإسلامية، أمثال محمد عبده ورشيد رضا ومصطفى عبد الرازق ومحمد إقبال اللاهوري وأديب إسحاق، وسعد زغلول وجرجي زيدان وابن باديس ومالك بن نبي وأضرابهم أو مستشرقين ومؤرخين غربيين، أمثال أرنست رينان، وغولد زهير (١٨٥٠ ـ

(١) انظر د. محمد عمارة؛ **جمال الدين الأفغاني المفترى عليه**، ص ٤٥ ط١ ـ ١٩٨٤م، دار الشروق ـ القاهرة.

١٩٢١م) وكارل بروكلمان وولفرد سكاون بلنت (١٨٤٠ - ١٩٢٢م)..فكيف نظر إليه نقاد الأيدولوجيا الجدد؟ أو بالأحرى كيف نظر هؤلاء إلى الفكر الإصلاحي لعصر النهضة؟

من المؤكد أن الأدبيات الجديدة لحركات الإصلاح الإسلامي - أعني تحديداً الجماعات الإسلامية بمصر وتوابعها - وإن ظلت تحتفظ باحترام وتقدير خاص للمشروع النهضوي الإصلاحي ولرجالاته، إلا أن الملاحظ هنا، هو غياب مثل هذه الأطروحات أو لنقل غياب أي نقد أو تواصل أو تكامل بين هذه الأدبيات ومشروع النهضة والإصلاح. وقد لا يبدو غريباً أن تجد هذه الأدبيات تتبنى قطيعة صامتة - غير معلنة - مع ذلك المشروع. فما يدعو للدهشة هاهنا، هو أن هذه القطيعة الصامتة، لم تثمر قفزة إلى الأمام، بقدر ما شكلت تراجعاً ملموساً ونكسة فكرية بالغة. حتى ليبدو للناظر، أن فكر الإصلاح والنهضة، كان أكثر شمولاً من فكر الحركات الإصلاحية التي جاءت على أعقاب رشيد رضا، والذي حصل له هو أيضاً من الانتكاس في نهاية حياته ما أدى إلى ذلك الفصام النكد بين التيار الليبرالي والتيار السلفي، بعد أن تحول رشيد رضا من إصلاحي نهضوي، إلى واعظ سلفوي.

هذه الانتكاسة تظهر واضحة، وربما كان للظروف المحيطة الدور المؤثرة في تحول هذا الخطاب، من خلال الاشتغال على موضوع النهضة. إذا كان محمد عبده قد حاول جهده التمييز بين العقيدة والسلوك، جاعلاً من مفارقته هذه طريقاً للهروب من تهمة الغرب وتبرئة للإسلام من تخلف العرب المسلمين؛ إذا كان محمد عبده، هذا الذي سافر إلى الغرب ورجع بانطباع مفاده - تأكيداً للمفارقة نفسها - أنه وجد إسلاماً ولم يجد مسلمين وبأنه وجد في العالم الإسلامي مسلمين ولم يجد إسلاماً. فإن الرحلة «القطبية» نسبة إلى المرحوم سيد قطب - سوف تأتي بانطباع مختلف، هو أن الغرب جحيم وجاهلية جهلاء - في كتابه الموسوم؛ أمريكا التي رأيت[1] - وبأن في المجتمع الإسلامي أيضاً لا يوجد المسلمون. سوف تتفكك مفارقة محمد عبده مع سيد قطب لصالح هذه الحلولية «القطبية» التي وجدت في فكرة الحاكمية - المعيار الذي يفصل بين المجتمع الجاهلي - مسوغها العقائدي. سوف يغيب سؤال النهضة تماماً. وسيصبح الإسلام - أو تحديداً الحاكمية بمعنى الحكم الإسلامي - هو قضية نكون أو لا نكون. فنجد المرحوم سيد قطب في كتابه «نحو مجتمع إسلامي»، ينبّه، كما حكى عن

---

(١) على الرغم من ادعاء البعض، بأن هذا الكتاب مفقود، وقد قيل إنه تعرض للحرق، إلا أن موقف المرحوم سيد قطب من الغرب، يمكن الوقوف عليه في أكثر كتبه بما فيها تفسيره الموسوم بـ: **«في ظلال القرآن»**. وربما كان كتاب أخيه محمد قطب: «جاهلية القرن العشرين» ثمرة لهذا الموقف نفسه.

ذلك في مقدمة الكتاب ـ وهو هنا يخالف مالك بن نبي بل ويخطئه ـ إلى أن لا داعي لوضع ضميمة «متحضر» إذ يكفي أن نقول «مجتمع إسلامي» ليكون بالضرورة مجتمعاً متحضراً. ويبدو أن تحليلاً كهذا يستبطن رؤية عن هذا المجتمع الإسلامي (المتحضر) بالضرورة. حيث معيار أسلمته، تحقق الحاكمية، وإلا غدا مجتمعاً جاهلياً. وهاهنا، يغيب التحليل التاريخي والاجتماعي، لصالح قراءة عقائدية مغلقة نشأت وتكاملت في ظروف المحنة. حيث يعتبر «معالم في الطريق» الذي يمثل زبور الجماعات الإسلامية القطبية، ثمرة معاناة داخل أقبية السجون، كتبت فصولها تحت بطش السلطة والقمع السياسي. حتى إن المرء ليتساءل، ماذا لو شاهد المرحوم سيد قطب، قيام دولة ـ مثل دولة طالبان مثلاً ـ تدعو إلى الحاكمية على الطريق القطبية وتطبقها بصورة حرفية وأيديولوجية، فهل سيحتفظ بالانطباع نفسه؛ بمعنى أن مجرد وجود مجتمع إسلامي يسلم للحاكمية، يكون متحضراً؟ هذا مع أن المرحوم سيد قطب، استهان بالأسئلة التي تتعلق بماهية الحكومة الإسلامية وفقهها السياسي. لقد قمع السؤال عن طبيعة الحكومة الإسلامية وقيادتها المفترضة وتفاصيلها، واكتفى بالمناداة بالحاكمية، كمطلب لا تحقق له، إلا عبر الخيار الثوري. وسيد قطب لا يمثل تحولاً في الوعي الإصلاحي والنهضوي فحسب، بل أيضاً يعكس قطيعة بين مرحلتين في تاريخ التطور السياسي العربي؛ أي من جيل الأفغاني ومحمد عبده، في ظل الاستعمار الإنكليزي، إلى جيل سيد قطب في ظل الدولة القومية المحكومة بمنطق الثورة.

ليس سيد قطب هو صانع هذا النكوص في فكر النهضة والإصلاح؛ بل إنه هو نفسه صنيعة مرحلة موسومة بصعود تيار الثورة والدولة القومية، وضحية لها. ولذا، كانت كتاباته في الفكر الإسلامي والنقد الأدبي إضافة أخرى للتراكم الفكري والمعرفي بقدر ما شكلت أفكاره الحركية منتهى التراجع عن مشروع النهضة الإصلاحي. إن مثل هذه القطيعة العامة، سوف نصادفها في عدد من الكتابات الإسلامية التي حاولت تقويض مشروع محمد عبده، من أسسه العقائدية، حيث اقتصرت على اتهامه بالخروج عن الإجماع وعن المتعارف عليه من الاعتقاد على مذهب الأشعرية، كما سنجد ذلك عند «دنيا»[1] مثلاً. وهذا لا يعني عدم وجود الاستثناء،

(١) أعني «سليمان دنيا» صاحب كتاب: «محمد عبده بين الفلاسفة والكلاميين»؛ حيث يقول: «هذه قضايا لا تكفي فيها مراعاة المصلحة الآنية. لا يغفر لعبده إشفاقه على المسلمين وتطوعه لرد شبه الخصوم إذ قال في أمور خطيرة بما يناقض إجماع أئمة السلف» عن عبد الله العروي: مفهوم العقل ص٣٠. وسيأتي الحديث عن ذلك.

حيث يحضر فكر النهضة والإصلاح في أدبيات التيار الوسطي في مصر، ممثلاً في بعض الرموز الإصلاحية، أمثال البهي وأمثال د. محمد عمارة الذي لا تخلو أعماله من آثار هذا الجيل من الإصلاحيين، محققاً لآثارهم أو مشتغلاً على أعمالهم أو ذائداً عنهم. وأمثال عبد الرحمان الرافعي الذي كتب عن مصطفى جمال الدين كتاباً تحت عنوان: «جمال الدين الأفغاني باعث الشرق» ومحمود قاسم...

هذه النكوصية، على حد وصف رضوان السيد، سوف تبدأ من المرحلة الثانية من نشاط رشيد رضا، مع أول انفتاح له على رجلين؛ أحدهما ابن تيمية والثاني محمد عبد الوهاب؛ «كان السيد محمد رشيد رضا من الإصلاحيين الذين انحازوا للسلفية في النصف الثاني من العقد الثاني من هذا القرن. وقتها اكتشف ابن تيمية ثم الشيخ محمد بن عبد الوهاب، وانصرف للعناية بالسنة، والرجوع إليها في اجتهاداته الفقهية»[1]. لكن وجود الاستثناء، لا يلغي القاعدة. فالموجة التي حكمت أذهان الجيل الجديد من الإصلاحيين الإسلاميين، لا صلة لها بمشروع النهضة في شموليته. بل لا يخفى أن حضور الإصلاحيين النهضويين في أدبيات من يمثلون التيار الوسطي في مصر، اقتصر على الشروح والتبني دون أي محاولة تذكر في النقد والمساءلة. فهم يفكرون بطريقة محمد عبده الذي كان يفكر وفق معطيات عصره، دون أن تكون لهم إضافات أخرى. على أن مآخد أخرى على هذا التيار الوسطي، هو تمركزه حول الحركات الإصلاحية التي حدثت في مصر، وتجاهله وصمته عن تيارات نهضوية وإصلاحية، لا تقل أهمية ـ إن لم تكن تفوق أهمية ـ التيار الذي مثله محمد عبده وتلميذه رشيد رضا بعد ذلك. لقد شهدت البلاد الغربية الأخرى تحولات سياسية وأحداثاً لا تقل أهمية كما حدث في مصر وبلاد الشام. ونشأت نخب وتيارات إصلاحية ظلت أفكارها حبيسة الإطار القطري المحلي، ولم تعط الأهمية التي أعطيت لأدبيات محمد عبده ورشيد رضا أو شكيب أرسلان..فثمة حركات إصلاحية مثلها رموز من المغرب الأقصى، أمثال المختار السوسي والحجوي، وعلال الفاسي .. وأخرى من الجزائر أمثال ابن باديس ومالك بن نبي ..و أخرى من تونس أمثال: ابن عاشور، وأسماء من العراق، مثل هبة الله الشهرستاني..ما يعني أن حضور فكرة النهضة والإصلاح في أدبيات هذا التيار الوسطي، ليس حضوراً نقدياً وشمولياً، بل تأبيداً

---

(١) د. رضوان السيد؛ **سياسيات الإسلام المعاصر**، مراجعات ومتابعات، ص ٤٢ ط ١٩٩٧، دار الكتاب العربي ـ بيروت.

لنزعة تمركزية اختزلت كل محاولات الإصلاح والنهضة في محمد عبده ورشيد رضا ـ ولم تطالعنا دراسات أكاديمية حتى الآن، لإعادة التأريخ لفكر الإصلاح والنهضة بصورة شاملة، وإعادة الاعتبار إلى ما كان قد مورس في حقه النسيان والتجاهل، رغم أهميته البالغة.

تجدر الإشارة إلى أن الشهيد مرتضى مطهري، هو عالم الدين الوحيد المحسوب على الحركة الإسلامية وأحد أعمدة الثورة الإسلامية في إيران الذي التفت إلى تجربة الإصلاح والنهضة بروح نقدية، متعاطياً معها من منظور المساءلة والمراجعة. وقد استحضر إيجابياتها مع الإشارة إلى نقائصها. وذلك حينما تحدث في كتابه الموسوم: «الحركات الإسلامية في القرن الأخير»، قائلاً: «أين سكت جمال الدين»؟ يقول: «وحسب معلوماتي، إن السيد جمال الدين لم يبد رأيه تجاه النظام الإقطاعي الذي كان متفشياً في المجتمع الإسلامي، ذلك اليوم، وأيضاً النظام العائلي والنظام التعليمي الإسلامي الذي كان شديد العلاقة بجميعها ولا تعلم كيفما كان يرى الأفغاني تلك النظم بالمقاييس والمعايير الإسلامية»[1].

ولكن، أياً كان الأمر، فإن جيل النهضة العربية والإسلامية وروادها، لم يخضعوا للسؤال النقدي من قبل الجماعات الإسلامية التي يبدو وكأنها تبحث عن حالات استئناف للمشروع ـ المشروع الذي لا يتجاوز السياسة الشرعية ـ ولكن بوتيرة أبطأ وشمولية أقل. لكن هذا لا يعدم وجود حملة أيديولوجية هوجاء، موجهة ضد مشروع الإصلاح كما دعا له رواد النهضة والإصلاح الإسلامي، لاسيما ذلك الهجوم الذي قد يبلغ أحياناً حد التجديف لشخص السيد جمال الدين الأفغاني. لعل أبرز مثال على ذلك، الحملة التي قادها أحد أبرز الخصوم الإيديولوجيين للإصلاح الإسلامي: د. لويس عوض، الذي كتب دراسة وافية سنة ١٩٧٥م بلوس أنجلس ـ وطبعاً استعان بوثائق وتقارير لمخبرين وعملاء للاستعمار الفرنسي والإنجليزي. نشر لويس عوض دراسته هذه ـ بعد أن رفض نشرها في مصر ـ بلندن، تحت عنوان: «الإيراني الغامض في مصر». وفيها بذل وسعه في إلقاء التهم على السيد جمال الدين، واصفاً إياه بشتى النعوت القدحية، مشككاً في عقيدته ومواقفه وأصله ونسبه، إلى حد اتهامه بالصفة ونقيضها، مثل اتهامه بالإلحاد والعلمانية وفي الوقت ذاته وصفه بالتيوقراطي المحافظ. أو اتهامه بالانتهازية

(١) من الناحية الشكلية يبدو الكتاب الأخير في غاية العمومية والتبسيط، بخلاف الأعمال الأخرى للأستاذ مرتضى مطهري. لكن هذا لا يمنع من الوقوف على بعض الإشارات المهمة في الكتاب المذكور. انظر مرتضى المطهري؛ **الحركات الإسلامية في القرن الأخير**، ص ٤٤، ترجمة صادق العبادي ط ١، ١٩٨٢ دار الهادي بيروت.

(انتهازي من طراز نادر) وفي الوقت ذاته وصفه بالثوري والحالم والفوضوي. لقد بالغ لويس عوض في رسم ذلك «البورتريه» الفاوستي للسيد جمال الدين، لسببين رئيسيين هما مناط ذلك السجال الأيديولوجي الذي بلغ قمة إسفافه وإفتئاته مع السيد عوض.

١ ـ السبب الأول، يتمثل في إسلامية جمال الدين الأفغاني ومرجعيته الإسلامية، وكلاهما صفتان كفيلتان بإذكاء الخصومة الأيديولوجية بالنسبة لأيديولوجي مسيحي المولد وليبرالي الاتجاه، لم يفتر عن الدعوة إلى ترك اللغة العربية والاستعاضة عنها باللهجة المصرية وكتابتها بالأحرف اللاتينية. وهي دعوة يستهدف بها لويس عوض إخراج مصر من مجالها الحضاري، وفصلها عن الإسلام ـ فلا يكترث لذلك، لكونه مسيحي ـ وعن عروبتها ـ ولا يكترث لذلك لأنه ليبرالي تغريبي متخصص في الأدب الإنجليزي ـ ودعوة كهذه، تجد خصمها الأيديولوجي مجسداً في الأفغاني، داعية الجامعة الإسلامية، والمتمسك بالمرجعية الإسلامية.

٢ ـ السبب الثاني، أن جمال الدين الأفغاني وافد على مصر، إيراني غامض ـ على حد قوله ـ وهي نزعة قطرية بل ربما شوفينية.

إن وراء كل ذلك التجديف الذي ساقه لويس عوض ضد الأفغاني ـ وهو بذلك يسعى لتقويض مشروع حركة الإصلاح التي دشنها هذا الأخير وترك بصماته غائرة على من آتى بعده ـ ثمة إعجاب مقموع. إنه ـ أي لويس عوض ـ وهو العلماني المنحى، يتهم الأفغاني، بأنه علماني وملحد. ومع ذلك يتمنى لو كان هذا الحالم الأفاق الدولي، مصرياً. ما يؤكد أن نقمته على هذا الأخير في كونه إيرانياً دخل مصر مصلحاً. فهو كما يظهر من عنوان دراسته السابقة: إيراني غامض في مصر. يقول متحسراً: «آه لو كان الأفغاني مصرياً، إذن لحدد انتماءه وغاياته، فلم يحلق هكذا بين النجوم والسحاب،ولربما وثبنا بقوة نحو التقدم والقوة والثبات. فقد كان طريقه طريق الثورة الثقافية، وليس طريق التطور الثقافي، كما هو الحال عند محمد عبده الجبان»[1].

إنه محلق بين النجوم والسحاب، ليكون عالمه «الجامعة الإسلامية». وذلك هو الخطأ الكبير الذي يجعل الأفغاني يدفع الثمن غالياً، لخصم أيديولوجي، آثر بناء رأيه حول فكر الأفغاني من خلال وثائق سرية وغامضة. إن وراء هذه الحملة، حملة على مشروع الأفغاني وحركته. ما يعني أن ما قدمه لويس عوض، لا يرقى إلى مصاف المراجعات النقدية التي تحدثنا

---

(١) د. محمد عمارة؛ المصدر السابق ص ١٩٢.

عنها قبل قليل، بقدر ما هو ضرب من الهياج الأيديولوجي الذي تكرر عندنا كثيراً، لاسيما في المنطقة العربية مع الاجتياج الأيديولوجي الجديد الذي تلا عام النكسة. إذا كانت إيرانية السيد جمال الدين مصدر إزعاج لخصيمه الأيديولوجي لويس عوض، الذي اختار الطريق السهل في التأريخ لحركة الأفغاني، استناداً إلى وثائق خصومه من دوائر الاستخبارات الفرنسية والإنجليزية، فإن خلفيته الدينية هي مصدر آخر لا يقل خطورة في نظر لويس عوض، الذي اعتبرها سبباً رئيسياً لتحريف مسار الثورة العرابية. إنه «غير صحيح ما يقوله محمد عبده وغيره من أن دور الأفغاني في تحريك الفكر المصري كان أهم عامل في إشعال الثورة العرابية بل العكس من ذلك، لقد أدت أفكار الأفغاني العثمانية إلى استقطاب ذلك النجاح المحافظ بين مجاهدي الحزب الوطني الحر ثم مجاهدي الثورة العرابية بما أحبط الثورة بتوجيهها في مسارات دينية بدلاً من تعميق جذورها المصرية»[1].

مبحث أول:
د. حنفي والموقف التوفيقي

هذه الروح الشوفينية ـ عند لويس عوض ـ ضد الإيراني الغامض في مصر، من حسن الحظ، أنها لا تتمتع بإجماع مؤرخي فكر النهضة العربية الإسلامية الحديثة. على الأقل، ثمة مفكرون غير متحمسين لهذه الشوفينية المتطرفة الموجهة ضد غير العرب ـ وكأنها شعوبية معكوسة ـ فعند د. حسن حنفي، تنحل عقدة ما هو عربي وما هو إسلامي، كما هو ديدن عدد غير قليل من الباحثين والمثقفين العرب. ثمة في نظر هذا الأخير، نوع من التبادل بين صفة العربي وصفة الإسلامي. فـ« الأفغاني ومحمد إقبال وأحمد خان وأبو الأعلى المودودي وأبو الحسن

(١) المصدر نفسه ص ٧٨. اقول: لقد حاول د. عمارة جاهداً أن يرد على لويس عوض في اتهامه للأفغاني بالتشيع. وعلى الرغم من أن عمارة لم ير في تشيعه عيباً، إلا أنه سرعان ما عاد وأجهد نفسه للدفاع عن «سنية» جمال الدين الأفغاني. وهو بذلك يعزز ما ذهب إليه لويس عوض من أن التشيع صفة قدحية تطلبت من د. عمارة اجتهاداً في دفعها عن جمال الدين الأفغاني. الأفغاني إذن محبوب. ولشرعنة هذا الحب لا بد من الاجتهاد في نفي إيرانيته (و القول بأفغانيته) ونفي تشيعه « والقول بسنيته». في تصوره، كان د. عمارة قد وقع في فخ الأحكام القدحية للويس عوض. إنه لم يدافع عن جمال الدين الأفغاني كما هو؛ إيرانياً وشيعياً، بل ساير لويس عوض، وهو بذلك يكون قد سلم بقدحية هذا التصنيف من حيث لا يشعر.

الندوي من المصلحين الإسلاميين، وإن لم يكونوا عرباً وشبلي شميل وفرح أنطون وأديب إسحاق وسلامة موسى والبستاني واليازجي وزيدان وحملة التنوير من المهاجرين الشوام إلى بر مصر عرب وإن لم يكونوا مسلمين ديناً. فالإسلام ثقافة جميع العرب، مسلمين ومسيحيين»[1].

وقد يلاحظ الباحث في قراءة حنفي لتجربة النهضة وموقفه من اتجاهاتها الفكرية، نوعان من التسامح مع مضمون خياراتها الفكرية. الأمر الذي يؤكد أن ما يتحكم في نظريته هذه، هو هاجس النهضة والمشاريع النهضوية، وليس مضامينها الأيديولوجية والفلسفة. أي إنه تعامل معها ظواهرياً وليس نقدياً. وهذه الظواهرية هي الأخرى ليست بريئة في قراءة حنفي لتجربة النهضة، لأنها ظواهرية سرعان ما تنتهك حدودها لصالح مواقف أيديولوجية، حينما يتعلق الأمر بعلاقة «الأنا» مع «الآخر» أو بالنهاية السيئة التي آل إليها وضع النهضة والإصلاح في العالم العربي. وهذا لا يعني أن القراءة هنا توليفية أو عدمية. بل هي قراءة تغلب هاجس النهضة والثورة ـ انظر مثلاً من العقيدة إلى الثورة ـ على النقد المعرفي والإبستمولوجي. فالمشاريع النهضوية، هي خطابات ثقافية عامة خالية من الأحكام الفلسفية[2]. والأيديولوجيا على عكس الفلسفة الاجتماعية، تتجه إلى عقل الجمهور لا إلى عقل النخب. يحاول حنفي هنا، تأسيس قاعدة، هي بمثابة قانون للنهضة. وهو ما اعتبره «بحثاً عن الجذور المشتركة للتنوير العربي بكل تياراته وعلى مدى أجياله»[3]. فكل من ذكرنا أسماءهم قبل قليل، هم مشمولون في حركة النهضة وهم صائغو أيديولوجيتها. فالأفغاني ومحمد عبده يدخلانها من زاوية الإصلاح الديني، كما يدخل إليها رفاعة الطهطاوي وخير الدين التونسي من زاوية الإصلاح السياسي ـ والإداري ـ للدولة الحديثة. كما يدخلها شبلي شميل وفرح أنطون من زاوية علم الطبيعة ـ والإحياء ـ أي من زاوية العلم[4].

فلا حرج إن كان المساهمون فيها يؤطرهم مجال اشتغال معين؛ إصلاح ديني أم سياسي ليبرالي، أم علمي علماني. ذلك لأن حنفي، وكما قلنا قبل قليل؛ ليس معنيا بالنقد المعرفي قدر عنايته بالتأسيس الأيديولوجي. فالإصلاح الديني لم يدخل في خصومة مع السياسة الليبرالية أو

(١) د. حسن حنفي؛ **نحو تنوير عربي جديد**، مجلة عالم الفكر، ص ٧٦ سبق ذكر المصدر.
(٢) المصدر نفسه ص ٧٦.
(٣) المصدر نفسه ص ٧٧.
(٤) المصدر نفسه ص ٧٦.

العلم إلا في الحقبة اللاحقة من مسارات النهضة. ولكن مهما بدا الخلاف كبيراً من حيث تعدد زوايا النظر وأطر الاشتغال، فثمة بنية جامعة ومشتركة بين هذه التيارات. فهي على «الرغم من هذا التنوع والشمول، إلا أنه يخضع لبنية واحدة»[1]. وإذا كان النقد الأيديولوجي يرى في هذا التوليف تسامحاً، قابلاً للمراجعة والنقد؛ فإن ما يشغل ذهن حسن حنفي، هو الواقع العلمي، والتأسيس الأيديولوجي كما قلنا. ولذا فإن الأفغاني أو محمد عبده الإسلاميين، لم يكونا خصيمين للطهطاوي أو خير الدين التونسي الليبرالي أو شبلي شميل الدارويني. الارتداد والكبوة التي سوف تفجر وحدة البنية التنويرية والنهضوية التي وصف بها حنفي جيل النهضة الأولى، سوف تؤثر لاحقاً وعلى فترات متعاقبة، بلغت أوجها في مسلسل الإخفاقات السياسية التي بدأت مع الثورة العرابية وأنصار حزب الاتحاد والترقي وجماعة «تركيا الفتاة» في تركيا، وما كان له من آثار على المجال العربي، وانتهاءً بالثورة الناصرية ومن ثمة نكسة حزيران.

سوف يبدأ التراجع ـ ليس فقط مع رشيد رضا ـ بل مع محمد عبده، الذي تراجع عن مشروع جمال الذين الأفغاني؛ القاضي بمقاومة الاستعمار في الخارج ومقاومة الاستبداد في الداخل. لكن فشل الثورة العرابية واحتلال مصر، سيدفعان الشيخ محمد عبده، باتجاه الاهتمام بالتربية وتعليم العربية وتجديد علم الكلام.

التراجع الموسوم، بالتهدئة ومهادنة الإنجليز. وهو الأمر الذي سيتضح بشكل لافت مع تلميذه رشيد رضا، حيث وبسبب الخوف من تكرار التجربة التركية القومية والعلمانية، سوف «يرتد سلفياً محافظاً ممسكاً بالماضي، مادّاً جذوره إلى محمد عبد الوهاب الذي تمتد جذوره إلى ابن تيمية الذي تمتد جذوره إلى أحمد بن حنبل الرافض حداثة العصر، وتشعبات الفكر، وتشتت الأمة، محتمياً بالنص من مخاطر العقل. فتقلص الإصلاح مرة ثانية حيث أصبح تياراً سلفياً خالصاً»[2].

وهذا المنظور الاعتزالي، الواضح في انهمامه بالعقل ومنحه المركزية في الفكر العقل، وفي وقوعه على مسافة نقدية من التيار السلفي والحنبلي معتبراً إياه رافضاً للعصر، على خلاف من رأى فيه ـ كما هو الحال بالنسبة للجابري كما سنرى ـ نموذجاً للمعقول الديني، والتراث المضطهد ـ محنة ابن حنبل مثال على ذلك ـ. هذا التراجع لم ينته في نظر حنفي عند رشيد

(١) المصدر نفسه ص ٧٦.

(٢) المصدر نفسه ص ٨١.

رضا، بل سوف يستمر مع جيل آخر من الإصلاحيين، وربما سيتفجر بشكل نهائي مع بدء الصدام بين الثورة وحركة الضباط الأحرار وبين جماعة الإخوان المسلمين التي جسدت في شخص ملهمها الأول حسن البنا ـ تلميذ رشيد رضا ـ الاستمرار الطبيعي لحركة الإصلاح. صراع سوف ينتهي بدخول سيد قطب إلى السجن. حيث بفعل البطش والتعذيب سوف يتحول هذا الأخير من ذلك الإصلاحي الاجتماعي كما تعكسه أعماله ومؤلفاته، مثل: «العدالة الاجتماعية في الإسلام» و«معركة الإسلام والرأسمالية» و«السلام العالمي في الإسلام»، إلى كتاب، «معالم في الطريق»، الذي يعتبر المنعطف الأكبر في هذا التحول التراجعي، الذي أودى بمشروع الإصلاح والنهضة إلى الهاوية. فداخل السجون «تحول التنوير الإسلامي إلى خطاب أصولي متماثل في جماعات العنف، جماعة الجهاد، وجماعات التكفير والهجرة، تعتمد على النقل دون العقل، وتتمسك بالعقيدة والشريعة، بالحاكمية وتطبيق الشريعة الإسلامية، قطيعة الحكم، يصعب معها الحوار، تستبعد وتقصي المخالفين، وتكفر باقي التيارات» العلمانية «(..) تقع في جدل الكل أو لا شيء، وهدم ما هو قائم من أجل البناء من جديد دون أنقاض. ولا ضير من استعمال العنف والإعداد للانقلاب مادام وجودها مازال غير شرعي»[1].

ليست تلك الملاحظات تخص التيار الإصلاحي الديني في مشروع النهضة فحسب، بل النكسة تعم باقي تياراته؛ الليبرالية والعلمانية. فمن رفاعة الطهطاوي الذين غلب على نظرته التوازن بين ما هو تراث عربي ـ إسلامي، وما هو حداثة غربية، إلى لطفي السيد، وطه حسين، ودعاة الليبرالية الغربية؛ «فأصبحت الليبرالية علمانية خالصة، ترفض تأسيس ذاتها على الشورى الإسلامية أو البعد أو الحسبة أو الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر واشتد الصراع بين العلمانية والأصولية إلى حد الامتثال وسفك الدماء كما في الجزائر»[2].

وهنا تظهر جلياً ملامح هذه التوفيقية، التي جعلت حنفي يرى إلى الجيل الأول للنهضة كما لو كان على تمام التوافق الأيديولوجي، وبأن بوادر الخصومة والنزاع هي مولود فجائي، لم تزرع بذوره في نشأة الأيديولوجيات العربية الإسلامية المعاصرة. ما يعني أن ثمة انتهاكاً للبعد التاريخي وغيابه ـ ولو مؤقتاً ـ عن التحليل. فلليبرالية مع هذا الجيل ـ جيل الهزيمة ـ مضمونها كي تصبح لا تعني سوى حرية السوق. والرأسمالية التجارية، كما سوف تصبح الليبرالية علمانية خالصة. وهذا يحجب حقيقة المضمون العلماني لهذه الليبرالية التي زرعت بذورها منذ رفاعة

(١) المصدر نفسه ص ٨٢.

(٢) المصدر نفسه ص ٨٢ ـ ٨٣.

الطهطاوي. فالليبرالية لا يمكن إلا أن تكون علمانية. وهي من جهة أخرى لا يمكن إلا أن تكون سوقاً حرة. مع أننا لاحظنا بوادر هذه المعركة الأيديولوجية، منذ رسالة الأفغاني في «الرد على الدهريين» التي كانت موجهة ضد التيار الدارويني، ممثلاً في شبلي شميل أو المناظرة التي جرت بين كل من فرح أنطون ومحمد عبده.

هكذا يحاول حنفي أن يقنعنا بأن الفصام الذي حدث،هو فصام تتحكم به ظروف تتعلق بالظروف الموسومة بالإخفاقات السياسية، أو تتعلق بالشخوص، كما لو كان تراجع محمد عبده أو رشيد رضا، اختياراً شخصياً غير محكوم بمنظومة نظرية أو قيمة معينة. ولا يتحدث عن أن هذا الفصام كان هو النتيجة الطبيعية لتيارات نهضوية وجدت منذ نشأتها على أرضية اختلاف أيديولوجي شديد. وأن التناقض والفصام ليسا فجائيين طارئين، بل هما ثمرة لتطور وضع هذه الكبوة التي تعرض لها التيار الإصلاحي والعلماني أيضاً، كما حدث مع نقولا حداد وسلامة موسى وزكي نجيب محمود. لقد افتقد هذا التيار العلمي العلماني توازنه مع رائده شبلي شميل ـ ولا ندري أي توازن هذا ـ «وأوقع الناس في ازدواجية العلم والإيمان»[1].

لا يخفى على مؤرخي فكر النهضة، أن التوازن لم يكن خياراً راجحاً لكل التيارات النهضوية. إن الدعوة إلى التوازن والتعادلية ظل هو خيار الحركات الإصلاحية، منذ جمال الدين ومحمد عبده إلى حسن البنا ومالك بن نبي وعلال الفاسي، حيث لا غرابة أن تسمى أيديولوجيا حزب الاستقلال بالمغرب، بـ «الأيديولوجيا التعادلية». وذلك بتأثير من زعيمه التاريخي، علال الفاسي. إن ثمة جذراً لهذا الانحدار في مشروع النهضة العربية، كونها محكومة ببنية أبوية طاغية على النظم السياسية، سواء أكانت إسلامية أو ليبرالية أو قومية ماركسية[2].

يولي حنفي أهمية للتراث الآخر، وللمختلف المحلي أو الديني. وهذا ما يجد له تفسيراً ومسوغاً في ضوء توليفيته، التي قد تعتبر من منظور النقد الأيديولوجي، أيديولوجيا إضافية بما أنها تحجب وقائع وحقائق، وإن بدت مشفوعة بما يقصد إليه حنفي ويشتغل عليه. وهي نقطة قوة تظهر بشكل واضح في أعماله. يكاد يكون هو الباحث الوحيد من الأيديولوجيين المصريين، الذي يستحضر التجارب النهضوية الأخرى أو يكسر الحدود والمسافات الفكرية. فهو من هذا المنظور يرى أن محمد عبده، كان «أشعرياً في التوحيد، معتزلياً في العدل، واعتبر

---

(١) المصدر نفسه ص ٨٤.

(٢) المصدر نفسه ص ٨٣.

الشيخ شلتوت الفقه الجعفري مذهباً خامساً وتأسيس جماعة التقريب بين المذاهب، واندلاع الثورة الإسلامية في إيران، والمقاومة الإسلامية في جنوب لبنان وظهر المعتزلة الجدد يدعون إلى العقل والحرية والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر»[1].

إذا كان هذا هو رأي د. حنفي، حيث أرخ لفكر النهضة العربية والحركات الإصلاحية الإسلامية، من منظور أيدلوجي نهضوي، تحتل الأفكار والمعرفة قيم ثانوية حيال ما يجب إنجازه في الواقع. فأي فكر مهما تألق، ما لم يصب في مصب المشروع النهضوي، فهو لا يمثل أهمية تذكر. وأي عمل وأي فكر مهما بلغت درجة اختلافه، ما لم تتحقق النهضة به، فلا أهمية له أيضاً. فمعيار الصحة والخطأ، هو مدى قرب فكر ما ـ أياً كان ـ من مشروع النهضة والتغيير. من هنا، فالتجاوز الذي يطرحه حنفي، هو عبور نحو الواقع والعمل والإنجاز. أي من فقه الأحكام إلى فقه الواقع. ومن العقيدة إلى الثورة، ومن التراث إلى التجديد. لا يهتم حنفي بالعلاقة المعرفية بالأحكام والواقع أو العقائد والثورة. فما يهمه كأيديولوجي نهضوي تعبوي، هو التغيير، وبأي ثمن. من هنا إذا ما قرأ حنفي قراءة إبستمولوجية، فسوف تظهر قراءته أيديولوجية تعبوية بامتياز، مهما تمحور خطابها حول الواقع. غير أن هذه الرؤية التوليفية «الحنفية»، تقابلها رؤى وقراءات أقل حرصاً على هذه التوفيقية. بل لعلها رأت فيما بدا توازناً، تأسيساً مغشوشاً أخفى أزمته التي سوف تتفجر مع مرور الأيام حيث الإعلان عن الفصام النكد، يكون موقفاً أكثر صراحة من ذلك التعايش الخادع بين المختلفين في عصر النهضة. وربما عزوا ذلك إلى قلة استيعاب هذا الجيل لحقيقة ومضمون ما كانوا يدعون إليه. نلاحظه عند كلا التيارين النهضويين والإصلاحيين. وكأن التطرف الذي يحصل بين الاتجاهين، كان هو سبب انتهاك هذه التعادلية في النظر، وأنه يولد النزعة السلفية كما تراءى لحسن حنفي.

إن الخروج من هذه التوفيقية، هي في نظر الاثنين معاً، خروج من التلفيقية إلى الانسجام الكامل. وهكذا فإن الجيل اللاحق سوف ينظر إلى فكر آباء النهضة العربية بحسب هذه القناعة. فمحمد عبده في نظر «أبي دنيا»، هو خارج عن الإجماع وصاحب شذوذ عقائدي. بينما انتهاك عبده لهذه الأطر المذهبية في نظر حنفي هو قناعة وخيار عقلاني. ومن هنا فلا داعي أن نحاكمه من منطوق النصوص الأشعرية، طالما هو في نظر حنفي معتزلي الاعتقاد.

وقد نلاحظ أن هذه التوفيقية، سوف تتكسر على صخرة القراءة القطبية ـ نسبة إلى سيد قطب ـ الذي بدا أكثر ميلاً إلى قانون الكل أو لا شيء، في منظوره إلى «الحاكمية» التي

---

(١) المصدر نفسه ص ٧٨.

اعتبرها معيار الصدق لأي دعوة أو مشروع إصلاحي. بينما سوف يتباين الموقفان بشكل طردي في الاتجاه الآخر، حيث كانت مؤشرات التراجع ـ وهذه وجهة نظر البعض ـ أو مؤشرات التطور ـ وهي وجهة نظر البعض الآخر ـ ماضية على أشدها. وهكذا تتضح المفارقة؛ فلئن كانت رحلة رفاعة الطهطاوي قد خلقت انطباعاً شديد الانبهار بالجانب التحديثي على صعيد فلسفة الحكم وإدارته، فإن رحلة سيد قطب، سوف ترجع بخيبة أمل، وانطباع سلبي على صعيد القيم. لكن كما يبدو أن هذا التراجع لم يقف إلى هنا، مما يعني أن المسألة تعني أن مساراً تاريخياً كان منطقي الخطى، يرفض هذا التراجع الاضطراري. وهو ما يؤكد حقاً على أن الهزائم والإخفاقات العربية؛ من شأنها أن تتحول إلى علم. أي إنها كانت إخفاقات محكومة بقوانين حقيقية وليست جزافاً. فإذا كان الاتجاه الإصلاحي حتى زمن سيد قطب ومن كان حوله، يرون في الآخر ـ الغربي ـ جحيماً أخلاقياً وقيمياً ـ دون أن يعمموا رفضهم للجانب التقني الذي تقبلوه بلا شرط، حيث هي تيسيرات مادية في منظور سيد قطب نفسه، فإن الفجوة ستزداد اتساعاً مع من سيأتي بعده. فأصبحت دعوة أسلمة المعرفة ؛ أي أصبحت المعارف الإنسانية والعلم يقبل بشرط إعادة أسلمته، كي يصبح عالم المعرفة والعلوم منقسماً إلى قسمين لا يلتقيان؛ معرفة أو علم مسلم، ومعرفة أو علم كافر. وهذا ما يجعل حقاً المهمة صعبة حتى على الفكر الإسلامي، ويقضي على الأرضية المشتركة التي هي أساس التواصل والدعوة. فالمعرفة أو العلم ما عادا محايدين أو موضوعيين، بل أصبحا متمذهبين. إذا كان حقاً هناك علوماً مسلمة وأخرى كافرة، فهذا معناه، أن العلم في ذاته لم يعد قميناً بإنشاء هذه الدعوة، بل يحتاج إلى ضرب من الأسلمة حتى يصبح كذلك. وفي هذه الحالة، ترتفع قاعدة الإلزام بين الفرقاء، فيصار إلى أن لا مجال لإقناع إنسان ما بالإسلام إلا بعد أن يخضع لأسلمة أفكاره وأسلمة أدوات بحثه. إذا لم تكن تلك واحدة من نتائج أسلمة المعرفة، فإن عموم العنوان يحتمل هذا المعنى!.

مبحث ثانٍ:
سمير أمين، وازدواجية مشروع النهضة العربية

إذا كانت حسرة د. حنفي على فقدان هذه التوفيقية التعادلية مرسية التوازن في فكر النهضة مع جيله المؤسس، على اختلاف تياراته، أي إن النزعة التوفيقية والتعادلية كانت سمة المشروع، إن في شقه الإصلاحي الإسلامي أو في شقه الليبرالي العلمي، فإن حسرة البعض،

هي أساساً، على وجود هذه التوفيقية ـ التي تراءت للبعض تلفيقية ـ بين نزعة التأصيل ونزعة التحديث. ففي نظر أيديولوجي ماركسي ذائع الصيت ـ ألا وهو د. سمير أمين ـ تكمن إشكالية فكر النهضة في هذا التردد أو هذه الازدواجية التي نلاحظها في الثقافة المصرية باعتبارها شهدت أولى التجارب التحديثية في الوطن العربي، وأيضاً في العالم العربي والعالم الثالث بشكل عام. يؤاخذ سمير أمين تجربة التحديث الأولى التي جرت على يد «محمد علي باشا»، على وقوعها في مأزق هذه الازدواجية؛ استعارة التكنولوجية بلا شرط، لكن مع منع النقاش الفكري. لقد فصل «بين عملية التحديث المادي وبين المراجعة في ميدان نظم الفكر»[1].

وتعليل هذه الازدواجية ـ التي بدت وكأنها قدر الفكر العربي وقدر المشروع النهضوي العربي ـ طبعاً هو جاهز وفق المنظور الأيديولوجي الماركسي، الذي يشكل أداة التحليل الوحيدة للباحث؛ إنه الاستبداد. إنها خشية محمد علي من أن يفتح عليه عملية المراجعة في النظم الفكرية، خطر المشاركة البورجوازية المصرية. فمن شأن الإسلام المحافظ المعتدل، أن يحول دون هذا الخطر. وهذا هو سبب السياسة المزدوجة لمحمد علي من مسألة التحديث. إن «الدين» هنا عامل وظيفي لتأييد الاستبداد في أفق سياسة التحديث المفتوحة على مصراعيها. المشكلة إذن، ليست في الدين، وإنما في تأويله. الدين هنا (الإسلام المحافظ المعتدل) هو إسلام مفرغ من محتواه، يتسم بالشكلية غير قادر على التحدي. مشروع النهضة مع أنه بدأ كمشروع شمولي من شأنه أن يفجر مراجعة واسعة وإجمالية تمس الدين، الذي اشتغل عليه رواد الإصلاح الأوائل، كما يمس الحياة المدنية. إلا أنه للأسف ـ ودائما سوف نرى تردد هذه الحسرة ـ اصطدم بالباب المسدود. هذا الباب المسدود في نظر سمير أمين، هو «حائط إشكالية تأويل الدين»[2].

لم تنجز حركة النهضة إصلاحاً دينياً كما حدث مع الحركة البروتستانتية، وإن اتفق موقفهما من ضرورة العودة إلى الأصول. فهي نهضة موسومة بالجهل بمفهوم العلمانية. وبينما كان بالإمكان أن تكون بادرة سابقة تعقبها ثورة ثقافية حقيقية، تراجعت إلى مواقف سلفية. لم يتجاوز عصر النهضة في منظور الأيديولوجيا الماركسية عقدة الفكر الميتافيزيقي. وهي العقدة

---

(١) د. سمير أمين، **نحو نظرية للثقافة**، ص ١٣١ ط ١ ـ ١٩٨٩ ـ معهد الإنماء العربي.

(٢) المصدر نفسه ص ١٣٢.

التي تبرز كإشكالية في الفكر الماركسي الممثل الأكبر للتحقيبة «الكونتية» الوضعانية. فالنهضة حسب هذا المنظور ـ الذي يخفي أكثر مما يعلن ـ هي إعلان القطيعة مع العامل الديني. وذلك هو المفهوم الذي يخفيه منطوق سمير أمين؛ «فظلت النهضة أسيرة هذا الفكر الميتافيزيقي، ولم تتجاوز حدوده»[1].

الأمر ذاته ينطبق على التجربة الناصرية. فالحسرة هناك على الفصام النكد الذي توجه مشروع محمد علي التحديثي، القائم على فتح الباب على الوافد التقني والمادي الحديث، وغلق النوافذ تجاه الوافد الفكري، وعدم الاعتماد على البورجوازية؛ هي الحسرة هنا على التلفيقية الناصرية من حيث إرادة إقامة الاشتراكية «دون أن يكون الشعب هو المسؤول عن إنجازها»[2]. ولهذا «ظلت الازدواجية في الثقافة تسود في الأذهان»[3].

لقد استبعد مشروع النهضة الجدل الفكري، من مشروع التحديث وعمل على توظيف العامل الديني على أساس التأويل. أما المشروع الناصري فقد استبعد الشعب من المشروع الاشتراكي. الضحية إذن، هو البورجوازية في عصر النهضة والشعب في عهد عبد الناصر. إن القراءة على وفق هذا المنظور الأيديولوجي الماركسي عند سمير أمين يمكن التنبؤ بها منذ البداية، إنها قراءة جاهزة سلفاً.

مبحث ثالث:
الجابري، والمحور الإشكالي: الأصالة والمعاصرة

من جهته، يتساءل د. محمد عابد الجابري عن السبب وراء إخفاق مشروع النهضة العربية الحديثة في القرنين الماضيين. لاسيما في تجاوز ثنائية الأصالة والمعاصرة ـ التراث والحداثة ـ اللذين هما في نظر الباحث، صلب الإشكالية التي تتلخص في السؤال النهضوي في صيغته الأرسلانية: «لماذا تأخرنا ـ نحن العرب والمسلمين أو الشرق، ـ وتقدم غيرنا ـ أوروبا المسيحية أو الغرب ـ»[4].

---

(١) المصدر نفسه ص ١٣٢.

(٢) المصدر نفسه ص ١٣٣.

(٣) المصدر نفسه ص ١٣٣.

(٤) د. محمد عابد الجابري؛ **إشكاليات الفكر العربي المعاصر**، ص ١٣١ ط ٤ ـ ٢٠٠٠، مركز دراسات الوحدة العربية ـ بيروت.

في البدء يتراءى السؤال النهضوي للباحث، سؤالاً أيديولوجياً وليس سؤالاً علمياً. والفرق بين الأيديولوجي والعلمي كما بيّنا، في الفصل الأول من هذا البحث، فرق في مدى مطابقة الواقع وفي طبيعة المقاصد. السؤال الأيديولوجي إذن، وكما أكد الباحث هاهنا، سؤال مشروع. بينما السؤال العلمي، هو سؤال تحقيقي يقصد بلوغ القوانين. فقصد العلم هو الفهم، وقصد الأيديولوجيا هو التغيير. وهذا ما يميز سؤال النهضة بشكل عام. يبدأ سؤال النهضة بعد أن تبدأ مسيرة التغيير. فيأتي السؤال استجابة لهذه الانطلاقة وتصحيحاً لمسارها. إنه مشروع لتأثيث الوعي بها، وليس تأسيسها. من هنا. يقول الجابري ـ «كان الوعي بالنهضة يأتي عادة عقب انطلاقها أو على الأقل مساوقاً لخطواتها الأولى الحاسمة. ومن هنا أيضاً يأتي السؤال النهضوي كشكل من أشكال التعبير عن هذا الوعي: يعكسه وفي الوقت ذاته ينظر للنهضة ويرسم الطريق الذي يجب أن تسير فيه»[1].

يميز الباحث بين لحظتين نهضويتين نموذجيتين، إحداهما حققت نجاحها وأثمرت على الأرض آثاراً وإنجازات. بينما ظلت الأخرى تراوح مكانها، عاجزة عن تحقيق حلمها. الأولى، تتعلق بالنهضة العربية ـ الإسلامية الأولى، أي اللحظة التي حقق فيها العرب والمسلمون انطلاقتهم وقفزتهم الحضارية. وهي هنا اللحظة التي قادها صاحب الدعوة الرسول الأعظم ـ ص ـ والتحول الكبير الذي أعقب الحدث الإسلامي. ومثل هذه اللحظة النموذجية في ميكانيزماتها النهضوية تشبه حدثاً آخر في أوروبا ـ النهضة الأوربية ـ التي حققت نجاحها. أما اللحظة الثانية، فهي النهضة العربية الحديثة التي انطلقت في النصف الأخير من القرن التاسع عشر، والتي لا تزال مطروحة بإلحاح، بينما ظلت مشروعاً لم ينجز بعد. وبناءً على هذا التميز، يتحول السؤال الأرسلاني مع الجابري إلى سؤال مطروح على الذات وإلى الذات. أي، لماذا لم تعان النهضة العربية الأولى ـ أو النهضة الأوروبية الحديثة ـ مما نعبر عنه اليوم بإشكالية التراث وتحديات العصر. أما الجواب، فهو، أن ميكانيزم الرجوع إلى الأصول «سواء في النهضة العربية الأولى التي قادها الإسلام أو في النهضة الأوروبية الحديثة، ما كان يمكن أن يتخذ شكل الرجوع إلى الماضي من أجل تجاوزه هو والحاضر إلى المستقبل، لولا غياب «الآخر»؛ أي التهديد الخارجي. ذلك أن التهديد الخارجي، وخصوصاً عندما يكتسي شكل التحدي للذات المغلوبة، لمقومات وجودها وشخصيتها؛ يجعل هذه الأخيرة تحتمي بالحاضر، وتنتكص إلى الوراء وتتثبت في مواقع خلفية للدفاع عن نفسها. إنه ميكانيزم للدفاع معروف تعمل الذات،

(١) المصدر نفسه ص ٢٠.

فرداً كانت أو جماعة على الدفاع عن نفسها بواسطته ضد الخطر الخارجي، وهو يختلف في طبيعته وتوجهاته واستراتيجيته عن الميكانيزم النهضوي، على الرغم من اشتراكهما في الاتجاه إلى الماضي في ميكانيزم الدفاع. تلتجئ الذات إلى الماضي وتحتمي به لتؤكد من خلاله وبواسطته شخصيتها. ولذلك يعمد الإنسان إلى تضخيمه وتمجيده، مادام الخطر الخارجي قائماً. أما في ميكانيزم النهضة، فالإنسان لا يطلب الماضي لذاته، بل يختزله في «أصول» يعيد إحياءها على صعيد الوعي، بالصورة التي تساعد على تجاوز الماضي والحاضر، على صعيد الوعي كذلك، والانطلاق إلى المستقبل، تفكيراً وممارسة»[1]. إن مشكلة المشروع النهضوي العربي الحديث من حيث انتظامه في مسار محكوم بميكانيزم الدفاع، فهي رد فعل محكوم بظروف موضوعية. فالانهمام بالهوية والتراث، هو استجابة لتحدٍ موضوعي، يسعى لجرف الهوية والتراث ـ لا ننسى أن حركة الاستعمار، هي حركة، فضلاً عن أنها حركة نهب، هي مشروع ضم ومحو ثقافيين ـ. وإذن، فاللحظة التاريخية للنهضة العربية الحديثة، لحظة ـ ليست حرجة، مادام أن كل اللحظات النهضوية، هي لحظات حرجة ـ محكومة بالدهشة من حداثة الآخر بوصفها ليست قوة فحسب، بل أيضاً، هي روائع حداثية. وهذا هو المشكل الحقيقي في تصورنا. لأن النهضة العربية ـ الإسلامية الأولى، اصطدمت بقوى كانت في بداية انهيارها بفعل تطاحنها ـ أقصد فارس والروم ـ ، وليست في بداية صعودها. ومن جهة أخرى، كانت الصدمة صدمة مع القوة وليس مع الروائع المدهشة التي لم تبلغ حد تحسيس العرب يومئذ بمقدار الفجوة العظيمة التي شعر بها العرب والمسلمون عند احتكاكهم بأوروبا الحديثة الناهضة. نلاحظ في مقاربة الباحث تميزاً بين النموذجين النهضويين بشكل أوضح في نظرته إلى العوامل المحيطة التي شكلت الظروف الموضوعية للنهضتين. فالنهضة العربية الحديثة جاءت نتيجة صدمة. هذه الصدمة، تتعلق بغرب ظافر ونهضوي ومستعمر. وإنه لمن الصعوبة بمكان، بل «من غير الصحيح تاريخياً تفسير اليقظة العربية الحديثة بالعوامل الداخلية وحدها وعلى رأسها العوامل الاقتصادية والاجتماعية، وصراع «الجديد» مع «القديم»[2]. فبينما كانت النهضتان العربية ـ الإسلامية الأولى، والنهضة الأوروبية الحديثة نتيجة دافع ذاتي، (بعيد عن كل تهديد خارجي)[3]، فإن العوامل الداخلية كانت بالنسبة إلى النهضة العربية الحديثة، عوامل ثانوية. إن

(١) المصدر نفسه ص ٢٥ ـ ٢٦.

(٢) المصدر نفسه ص ٢٦.

(٣) المصدر نفسه ص ٢٦.

مشكلة النهضة العربية الحديثة، هو هذا الآخر؛ أي «الغرب»!

ربما يتعلق الأمر باختلاف في درجة التحدي، وعمق الإحساس بالفجوة التي تفصل بين العالم العربي ـ الإسلامي وبين الغرب الناهض على إيقاع العلم والصناعة. لكن هذا لا ينفي أن ثمة دائماً تهديداً خارجياً هو من يفجر النهضة، أية نهضة. واستشكالنا على الجابري، هو أن الجزيرة العربية التي خضعت لسيطرة فارس والروم قديماً، وأحست بالتحدي والهيمنة الخارجية، لم تكن بعيدة عن هذا النوع من المحفزات الخارجية. وهذا يظهر جلياً في معركة «الخندق»، حينما بشر صاحب الدعوة ﷺ أصحابه بفتوح مستقبلية، تطال مدائن الفرس والروم. إن وجود هذا الشعور بتحدي الغازي والأجنبي، لم تغب عن مشروع النهضة العربية الإسلامية الأولى، ولا حتى في المشروع النهضوي الغربي الحديث، حيث كانت الحروب الصليبية بمثابة المنعطف الأساسي الذي جعل الغرب يطلع على روائع التحضر العربي والإسلامي وصنائعه وعلومه. من هنا يقول فرنان برودل: «وإذا كانت أوروبا في العصر الوسيط قد أخذت تحسن نقودها، فإنما دفعها إلى ذلك، أنها كانت تريد أن ترقى في مدارج العالم الإسلامي القائم في مواجهتها»[1].

وهذا يعني أن النهضتيين العربية الإسلامية الأولى، والأوروبية الحديثة، لم تكن بمنأى عن التهديد والتحدي الخارجي، كما أشار د. الجابري، بل كلاهما تطور في جو من الصراع والتهديد الخارجي.

وقد لاحظ الجابري أيضاً على النهضة العربية الحديثة، سقوطها في موقف مزدوج. الموقف الناتج عن الطبيعة المزدوجة للعامل الخارجي. كون الغرب المستعمر المعتدي هو في نفس الوقت مصدر التقدم والحداثة. الأمر الذي أدى إلى تداخل ميكانيزم النهضة بميكانيزم الدفاع، وهذا ما انتهى إلى «تشويش الحلم النهضوي في وعينا وتعتيم الرؤية في فكرنا»[2].

وقد انعكس ذلك بشكل واضح في الانقسام الذي شهدته حركة النهضة العربية بين فريق يعادي الغرب وينتصر للدولة العثمانية، مرجحاً تحقيق إصلاحات تفضي إلى تصحيح مسار الخلافة الإسلامية ـ وطبعاً هذا ما يفسر التحول الكبير في منظور رشيد رضا في نهاية مشواره

---

(١) فرنان برودل؛ **الحضارة المادية والاقتصاد والرأسمالية**، ص ٦٠٧ ج ١ ـ ت د. مصطفى ماهر ط ١ ـ القاهرة ١٩٩٣، دار الفكر للدراسات ـ القاهرة ـ باريس.

(٢) د. محمد عابد الجابري؛ إشكاليات الفكر العربي المعاصر، ص ٣٧.

الإصلاحي ـ وبين فريق يعادي الدولة العثمانية، رائياً إليها كإمبراطورية استعمارية وكعامل للتخلف العربي. وهذا الذي جعل هذا القسم يتحالف بشكل أو بآخر مع الغرب، للتخلص من الهيمنة العثمانية والاستبداد التركي. وهذا التمزق، هو تمزق سياسي بقدر ما هو تمزق أيديولوجي بين شريحتين. بل، ربما كان تمزقاً في الموقف الواحد، حيث هناك من وقف مع الغرب سياسياً وضده أيديولوجياً أو العكس. ومع ذلك، فإن السؤال الهاجس في نظر الباحث، ليس هو نفسه السؤال الذي عبر به العرب عن وعيهم النهضوي في القرن التاسع عشر ـ أي سؤال، لماذا تأخرنا ـ بل السؤال اليوم: «لماذا فشلنا في تحقيق نهضتنا بعد أكثر من قرن من وعينا بضرورتها وعملنا من أجلها»[1].

مبحث رابع:
غريغوار مرشو، وخدعة النهضة العربية

إلى جانب هذه القراءات المتعددة، ينضاف رأي نقدي أكثر حدية وصرامة، وأقل تسامحاً وتبريراً. موقف من رأى إلى مسار النهضة العربية منذ نشأتها بفعل الاحتكاك الأول بالحملة النابوليونية وحتى اليوم، موقف استتباع وترويض. ينهض هذا الموقف الرفضوي على أساس تفكيك بنية الفكر الغالب وتفكيك الفكر المغلوب وصولاً إلى تفكيك فكر التبعية وإشكالية «العدوى» في تشكل الفكر العربي الحديث والمعاصر. مثال على ذلك، ما يقدمه د «غريغوار مرشو» حيث يبدو كما لو أنه رافض لهذا المسار النهضوي من أساسه، باعتباره مجرد ترويض أو عملية تمسرح كبرى جرت على إيقاع من الركوع للغالب، فوق مجالنا ولم تستلهم مقوماتها من الداخل. فغريغوار الذي وقع هنا في ما يشبه العمائية الأنثربولوجية التي ترضى وتدافع عن المحلي كما هو، وترفض أي تغيير يقع على جثة وكرامة المحلي، يبدو غريغوار أكثر «إنسانوية» «Humaniste»، منه إلى «تاريخاني» أو حتى «بنيوي». هو ضرب من المقاومة الأيديولوجية الحالمة، التي تستبعد الظروف والملابسات والإكراهات الوعرة لقيام النهضات. يقول غريغوار: «خرج نابوليون فنشأ مشروع محمد علي»[2]. النهضة في هذا المنظور، هي جائزة الاستعمار وآثاره. وكأن النهضات، لا تنشأ متلبسة ومشوشة حتى تأخذ لها مثالها الأكثر وضوحاً واستقلالاً. فهي هنا تستند إلى عقيدة: الكل أو اللاشيء. كيف ينظر

(1) المصدر نفسه ص ١٣١.

(2) د. غريغوار مرشو؛ إيديولوجيا الحداثة، ص ٥٣ ط ١ ـ ٢٠٠٠ ـ الأهالي ـ دمشق.

غريغوار إلى مشروع النهضة العربية الحديثة مع روادها الأوائل؟ إنها بتأكيد نظرة واحدة وشمولية. إنها العدوى والتمسرح والفصام الحضاري سواء أتعلق الأمر بحركات الإصلاح أو حركة النهضة في شكلها التحديثي. تبدأ المؤامرة ـ التي هي هنا مثل كرة الثلج قبل أن تكبر فتسحق كل المشاريع والمحاولات النهضوية المتعاقبة ـ من مشروع محمد علي، ليس بوصفه مرسي أرضية الإقلاع التحديثي، بل بوصفه قبل ذلك ـ وقبل أن يستبد بالدولة ـ مجرد ضابط في الجيش العثماني. تلك هي مشكلته أولاً وقبل كل شيء. فقد جاء هذا الأخير إلى مصر كي ينفذ مشروعاً عثمانياً إنجليزياً لطرد الفرنسيين من هناك. وذلك قبل أن يحقق انتصاراً سياسياً وينجح في مؤامرة لكسب ولاء الأعيان والتجار والعلماء الذين أجبروا من السلطان على الاعتراف به باشا على مصر سنة (١٨٠٥). ففي مساره التحديثي منذ تأسيسه للدولة الحديثة، وإيفاد البعثات العلمية وبناء المؤسسات المصرية، ونجاحه في بناء جيش حديث وقوي، وقمعه لكل محاولة للتمرد على سياسة التحديث، كان يجرف معه حقوقاً ومظالم، بعضها يتعلق بغزوة السودان (١٨٢٠) وتجنيد الفلاحين المصريين بالقوة حيث «صار الإصلاح العسكري، من جراء الفرائض الإعتباطية التي وضعتها الدولة، يأخذ مساراً قسرياً شديد التفاقم. الأمر الذي دعم السلطة وجعلها تخطو أكثر فأكثر نحو التمركز والاستبداد، فتحول بذلك محمد علي، المدافع العنيد عن التحديث إلى مالك مطلق لمصر..)»[1].

إن احتلال نابوليون لمصر في نظر» غريغوار مرشو، «لم ينته إلى الفشل، بل استمر بشكل ما في خطاب الإنتليجونسيا العربية، محتفظاً بالموقف ذاته. أي الصورة النمطية عن الشرق بوصفه ظلامياً وبربرياً ومستبداً. فالتحديث الذي جرى منذ محمد علي هو تحديث فوقي ومدمر للتوازن المجتمعي ووحدة قيمه وشرائعه. وإن سبب فشله ليس إخفاقه العسكري بقدر ما هي طريقته في التحديث القائمة على أساس التبني اللامشروط. لقد «تبين لنا أن محمد علي، صار لديه قناعة مطلقة بأن كل ما هو معقول وحضاري يأتيان من الخارج، وكل ما هو غير معقول وإجرامي يصدران عن الداخل»[2].

إن غريغوار يرفض كل النعوت التي تصدر من الغرب وتستهدف العالم العربي والإسلامي. يرفضها مطلقاً وبلا شرط. فالآخر، الغربي هو الجحيم. لم ير غريغوار في الغرب إلا مستعمراً. وخلافاً لمن نظر إليه نظرة مزدوجة، فكانت عاقبة التأرجح بين موقف الرفض لاعتدائه

(١) المصدر نفسه ص ٥٨.
(٢) المصدر نفسه ص ٦٤.

والقبول بروائع حداثته؛ فإنه اختار الموقف الرفضوي، وبالتالي الطريق السهل؛ الغرب استعمار فقط!؟ وهذا الانهمام بالمحلي إلى حد الانخراط في رفع التهم عن الذات وزفها كما لو كانت ذاتاً طهرانية لا تستحق أن تتهم بالتخلف أو العالم ثالثية أو الاستبداد، هو وجه آخر لهذا الموقف الرفضوي. أي القبول بكل ما هو محلي، وإعلان البراءة والكف عن الحديث عن تغييره أو تصحيحه. ولا ندري ما هو المشكل في أن ينهض النقد التعادلي الذي يرى إلى الذات نظرة متوازنة. أو لنقل، نظرة قائمة على درجة عالية من النقد المزدوج. بوصفه الطريق السالك لرأب صدع العالم العربي والإسلامي. إن الاعتراف بتخلف الذات، لا يمنع من مقاومة خطر جرف الهوية. نعم، ثمة استعمار غاشم، وتهديد وتآمر. ولكن هذا لا يعني أن الذات غير مسؤولة عن ضعفها وفشل نهضتها. فإذا كان هذا موقف غريغوار من مشروع محمد علي الذي كان بمثابة لحظة الإقلاع الأولى على طريق التحديث. فالأمر سيان، فيما يتعلق ببعض رموز النهضة العربية الحديثة. لاسيما دعاة التغريب والتحديث بلا شرط، وأنصار الانضمام إلى الحضارة الغربية. وهذا يتضح جلياً في نقضه لسلامة موسى، الذي لم يتعامل إزاء الشرق كوجود يحظى بتاريخيته ويتوفر على إرث حضاري كبير، بل يتعاطى معه بناء على الصورة المختلفة التي صاغها الاستشراق حوله. حيث سرعان ما تحولت إلى واقع في نظره ونظر تلك النخبة من دعاة التغريب. على أن الشرق هو قائم بذاته وليس قائماً بغيره. إن ما يدعو إليه سلامة موسى من وعي قومي إقليموي في نظر «غريغوار» لا يعدو أن يكون سوى «خدمة» مصاغة وفق هذه المماحكة، وهو وعي - وعي سلامة موسى - وعي مبعثر كما يتبدى من خلال كتابه «هؤلاء علموني» وملفق وبالتالي فهو وعي محكوم بحالة الفصام.

لا شك أنها رؤية استطاعت أن تقف على عمق الإشكالية الأيديولوجية العربية. لباحث متخصص في تاريخ الفكر الحديث، ونفساني يدرك مكامن الخلل النفسي الذي يتولد من حالة الاحتكاك غير المتكافئ بين كيان غالب وكيان مغلوب. ولكن وراء هذه الخدعة التي حملها خطاب التغريب، ووراء هذا المسلسل من الإخفاقات التحديثية التي قامت على الظلم والاستبداد المحلي - والذي هو دائماً ناتج عن التبعية - ثمة ما هو ثاوٍ في الذات. فالاستعمار لم يغلبنا عسكرياً فقط. ربما كانت الآلة العسكرية التركية في عز قوتها قد أوقفت إلى حين هذه الغلبة التي امتدت إلى الفكر والتقنية، وأنتجت إلى جانب ما أفرزته من فظاعات، إنجازات كبرى؛ هي اليوم موضوع غلبة وليست القوة العسكرية فحسب، على أهميتها أيضاً. ففي نظر غريغوار، كانت أزمة مشروع النهضة قد ولدت معه؛ أي في أحشاء الشعور بالدونية والارتماء

الأعمى في أحضان الغرب. والحل إذن، هو الالتفات إلى الداخل، وإعادة التوازن للمجتمع وقيمه وشرائعه. لكن كيف يتعين أن تكون نهضتنا محلية؟ لم يجب غريغوار على هذا السؤال. بل، كيف تستطيع أن تستقل عن الغرب، في زمن التواصل والتقارب وتداخل التنمية والاقتصاد والاجتماع والسياسة، بالقانون الدولي؟ أيضاً، لم يجب غريغوار عن هذا السؤال. وتلك في تصوري، واحدة من مشكلات الفكر العربي ـ الإسلامي المعاصر؛ أي إننا لسنا أمام مشكلة «العدوى» في تشكل الفكر العربي الحديث والمعاصر، كما وصفه غريغوار، بل إنها مشكلة «الدعوى» في تشكل النقد العربي الحديث والمعاصر؛ أي الدعوى دون إيجاد بدائل.

مبحث خامس:
العروي، والنقد الجذري لفكر النهضة العربية

ثمة شكل آخر من النقد العربي المعاصر، الموجه إلى مشروع وفكر النهضة العربية والإسلامية الحديثة. نقد يندرج في إطار النقد الأيديولوجي الذي يسعى إلى تكوين صورة عن الحدث، الموجه إلى مشروع وفكر النهضة العربية والإسلامية الحديثة. هو نقد لناقد الأيديولوجيا العربية والمعاصرة. وكما ظهر من الفصل الأول، أن د. عبد الله العروي، وهو من أوائل المشتغلين على المشكل الأيديولوجي في الفكر العربي ـ الإسلامي الحديث والمعاصر، يتوسل باستراتيجية الفهم. ومع أننا نصادف لديه موقفين متناقضين من ظاهرة واحدة، فذلك راجع إلى منظورين يتحكمان بالعروي. أحدهما يبدو أكثر موضوعية، لأنه متأثر كما أوضحنا سابقاً، بالموقف النقدي من الأيديولوجيا، والتوسل بـ «منظورية» مانهايم، التي تدرس الأيديولوجيا وتنتقدها دون الانخراط فيها، وهو المطلوب من الإنتلجونسا المتحررة. أما الثاني، فهو اختياره الأيديولوجي، الذي يعاكسه الاتجاه، وينتزع منه بين الفينة والأخرى، وجهه الأيديولوجي ويخرجه من دائرة «ناقد أيديولوجيا» إلى دائرة «الناقد الأيديولوجي». إن موقف عبد الله العروي من مشروع النهضة العربية، لاسيما الإصلاحي الإسلامي منه، موقف أوضح من كونه فكراً تبريرياً أو توفيقياً. فهو كـ «تاريخاني» ماركسي، يضع كل التجربة في سياقها التاريخي على أساس؛ ليس في الإمكان أبدع مما كان. ومع ذلك، فهو يؤكد على النقطة ذاتها في مشروع النهضة العربية الحديثة الموسومة بالإخفاق. فهو يعتبرها رد فعل موصول بتأثيرات خارجية. لقد حاول في كتابه «الأيديولوجيا العربية المعاصرة» أن يثبت بأن لا وجود لمفكر واحد «منذ بداية النهضة إلى اليوم، سالم كلياً من تأثير الأفكار الخارجية (...) إن المفكر

العربي منذ النهضة يرد على الغير، أي يترك دائماً مبادرة السؤال للغير، والسؤال كما يعلمه المناطقة في القديم والحديث يحدد حتماً الجواب»[1]

يحاول العروي أن يجيب على تساؤل «سلامة موسى» الذي وضع عنواناً لواحدة من مقالاته «لماذا هم أقوياء» ـ طبعاً، هو نفسه السؤال الأرسلاني منذ جمال الدين الأفغاني ـ. إن هذه الـ «هم» الحاكية عن الآخر المجاور، لكنه في الوقت نفسه الموجود والحاضر في فكرنا. هذا الآخر ظل في نظر رواد النهضة، هو أوروبا والمسيحية. وهو اليوم يحمل اسماً غامضاً ودقيقاً في آن واحد كما يقول «العروي»؛ إنه الغرب! إن قضية التعارض بين الشرق والغرب في مشروع النهضة العربية والإسلامية المعاصرة، قضية مركزية بلا شك. وقد كان العروي قد وضع تصنيفاً مبكراً لثلاثة نماذج نهضوية؛ هي في حقيقة الأمر تعبير عن ثلاث كيفيات رئيسية لفهم القضية الأساسية للمجتمع العربي. بين كيفية تضعها في الإيمان الديني وأخرى تضعها في التنظيم السياسي وثالثة تضعها في النشاط العلمي والتقني. وإذن، نحن أمام ثلاث كيفيات لمعالجة مشكل المجتمع العربي، تقتضي ثلاثة رجال، هم في نظر عبد الله العروي: الشيخ ورجل السياسة وداعية التقنية. لكل واحد من هؤلاء طروحاته وأسلوبه ورؤيته وأدواته في التفكير والجدل أما بالنسبة للشيخ الذي اختزل المشكل في مسألة الإيمان الديني، فهو في نظر الباحث قد سوى المسألة من أساسها حينما احتفظ بالموقف التاريخي الذي حكم علاقة المسيحية بالإسلام في حوض المتوسط. والمسألة هي في النهاية راجعة إلى خلل ما في علاقة المسلمين بدينهم. ومن هنا تبدأ الإشكالية عند النموذج الأول، أي الشيخ. وقد كان العروي أورد وجهة نظره بخصوص هذا النموذج منذ كتابه؛ «الأيديولوجية العربية المعاصرة» الذي صدر سنة ١٩٦٧. وسوف يعود لكي يتوسع فيه كفاية، في كتابه الأخير، «مفهوم العقل» الذي صدر سنة ١٩٩٦. إنه فارق ثلاثين سنة. لكن الرأي هو الرأي لم يطرأ عليه جديد، وكأننا والحال هذه، نواجه الإشكالية ذاتها. إنها ثلاثون سنة مرت ولم تتغير صورة الشيخ ولا وظيفته في نظر العروي. لكن الذي تغيّر، هو صورته في أعين الكثيرين. فالذين رفض محمد عبده محاورتهم بالأمس، عادوا اليوم، كي يرغموه على محاورتهم بعد «قرن من الزمان». في الأيديولوجية العربية المعاصرة، يصف العروي «الشيخ» وصفاً تصنيفياً لا يهتم كثيراً بالدفاع عنه، لأن خصومه حينئذ لم يكونوا على الدرجة ذاتها من الكثرة أو ربما لم يكن الظرف حينها قد بلغ من الهزيمة مبلغه اليوم. لكن الباحث بعد ثلاثين سنة يجد

(١) د. عبد الله العروي؛ **العرب والفكر التاريخي** ص ٦١، سبق ذكر المصدر.
د. ـ عبد الله العروي؛ **مفهوم العقل**، ص ٢٣ ط ١ ـ ١٩٩٦ ـ المركز الثقافي العربي ـ بيروت.

نفسه مدفوعاً للدفاع عن «الشيخ»، ليس دفاعاً أيديولوجياً، بل دفاعاً نقدياً ضد خصومه من «المشايخ» أنفسهم. ولذا كان تصوره للشيخ ووظيفته في «مفهوم العقل» أوفر وأطنب منها في «الأيديولوجية العربية المعاصرة». فمن هو «الشيخ» بالنسبة للعروي؟ أجل، إنه يعرّفه كالتالي: «الشيخ هو الرجل الذي تخرج من الأزهر أو من مدرسة مماثلة كالقرويين أو الزيتونة، والذي يجد نفسه مضطراً إلى الإجابة على سؤال واحد هو: لماذا تأخر المسلمون؟»[1].

في هذا السؤال، يتراءى للعروي، الجواب واضحاً ـ وربما استباقياً ـ فالمعني بالسؤال، ليس العرب أو الهنود أو الفرس، بل المسلمون. وهو ما يشير إلى علاقة «العقيدة» و«التأخر»! لم يكن محمد عبده وهو مثال عن الشيخ يهتم بقضية الانسجام والتناغم العقدي الذي يحاول بعض المتأخرين ـ أمثال سليمان دنيا في كتابه «محمد عبده بين الفلاسفة والكلاميين» ـ مؤاخذته عليه. كما لا يهمه أن يوافق كلامه كلام المتكلمين أو الفلاسفة. إنه مشغول بالإجابة عن أسئلة صادرة عن الآخر «الغربي» ولابد أن يجد لها جواباً شافياً. فلكي يرد التهمة بالاستبداد، فلا بد أن يقول بالتحريف، وبالتالي، لا بد أن يقول بالاجتهاد ورفض التقليد. إن «همه الوحيد، هو أن يكذب المستقبل حكم الغرب، وإن كان حاضر المسلمين يشهد لصحة ذلك الحكم. يفهم عبده النصوص على هذا الأساس، ولا يهمه أن تتوحد جميع تأويلاته في نظيمة كلامية تضاهي النظيمة التقليدية تماسكاً واتساقاً»[2]. ومن هنا، فالذين ينتقدونه على أساس عدم الانسجام أو بناءً على هذه النظيمة الكلامية، ويتهمه بالتناقض، فهو «يغمسه رغماً عنه في ـ التقليد ـ، ويجعله معاصراً لمن أصر على عدم معاصرتهم. انتقاداته صحيحة شكلاً، تافهة مضموناً»[3] إنه بالأحرى لا يسعى إلى التناغم مع المتكلمين، بل مع الغرب الحديث، من خلال دفع التهم والجواب على السؤال الجوهري؛ لماذا تأخرنا نحن المسلمين وتقدم غيرنا المسيحي؟ ومع أن محمد عبده كان مشغولاً بسؤال التقدم ومنهمكاً في تحضير إجابات لتبرير تأخر «الأنا»،على أساس الانحراف في الاعتقاد. ومع أنه بدا أكثر عقلانية من معاصرين وأكثر تقدماً فيما يطرحه وأكثر استيعاباً لتحدي المطروح، إلا أنه، لم يحقق تناغماً مع عصره، بمعنى الغرب الحديث، مثلما لم يحقق تناغمه مع نسق المتكلمين الذين رفض مقولتهم أو اختلف معهم في هذه النقطة أو تلك. هذا الموقف الحرج في مثال الشيخ، يجعله في نظر العروي،

---

(١) المصدر نفسه ص ٢٣.

(٢) المصدر نفسه ص ٢٩.

(٣) المصدر نفسه ص ٣٢.

محكوماً بالتردد والمحدودية. قد يتراءى للبعض أن محمد عبده يحمل الآراء نفسها التي قد نعثر عليه عند ابن رشد أو ابن خلدون أو في علم الكلام المعتزلي والأشعري، بحسب ما تقتضيه ضرورات الإجابة على السؤال الذي يطرحه الغرب. ومع ذلك ثمة تباين كبير بين محمد عبده وابن رشد. هذا الأخير الذي شكل حداً للأول. مع وجود فارق (فارق الأزمنة). فقد كان ابن رشد يشتغل مع كل المادة التي كانت متاحة في زمانه. لم يكن ابن رشد متخلفاً عن فكر عصره بل كان متقدماً عليه. في حين لم يكن محمد عبده يفكر في إطار ما كان متاحاً للبشرية في عهده. وعليه طالما أن فكر محمد عبده هو نفسه فكر ابن رشد. لم يعد ما كان أفقاً لابن رشد، أفقاً لمحمد عبده أيضاً. بل من شأنه أن يصبح سداً. لأن الزمان غير الزمان، والأفق غير الأفق. وعليه يخرج العروي محمد عبده من أفق عصره ليحكم عليه بالانسداد والتبرير. ومع ذلك إذا كانت أجوبة محمد عبده على أسئلة عصره لا ترضي بعض المحافظين، فذلك لا يهم محمد عبده لأنه كان يجيب على أسئلة الغرب. لذا لم يكن يحتفل بمسألة الانسجام فالهم الإصلاحي الذي يجعل محمد عبده أقرب إلى فلاسفة القرن الثامن عشر، بوصفهم إصلاحيين وتنويريين هو ما يفسر هذا التموقع في وسط الطريق. فمحمد عبده لا يهمه المضي في النقاش العقلاني إلى مداه، لأن غايته جدلية بالدرجة الأساس. أي إقناع الغرب بعدم صدق صورته عنا. فهو إذن «يأخذ بطرفي الحبل، لا يسير مع أصحاب البرهان إلى حد أن يصبح أحدهم، ولا يتمادى في الخطاب الوعظي الإرشادي حتى يحشر مع القصاصين البارعين في فن التصوير والتمثل»[1].

إن محمد عبده وفق القراءة العروية ـ والتي على أي حال تستند إلى منطقها الخاص أيضاً ـ هو مصلح اجتماعي مهتم بالتساكن والوفاق الاجتماعي والحد الأدنى من التطابق بين منطق العقيدة ومنطق السلوك من أجل تحقيق الانعتاق. وإذا كان محمد عبده بناءً على ذلك قد حافظ في نظرته على منطق المتكلمين وإن تخلى عن منطوقهم، نزولاً عند ضرورات الإصلاح الديني والاجتماعي، فهو إذن لم يتحرر من أصلين أساسيين في بنية الذهن البشري. الأولى تتصل بالعقل ومداراته الحجاجية. وهذا مجاله العقيدة ونتيجتها التجرد والانعزالية. والثانية تتصل بالتسليم والمصادقة وهذا مجاله السلوك. وقد حرص محمد عبده أن يحافظ على هذا التساكن حفاظاً على وحدة الاجتماع بين وعي الخاصة ـ العالم ـ ووعي العامة ـ الجاهل ـ وذلك ما يعني تجنيب المجتمع صداماً فئوياً أو سقوطاً في التكفير. ثمة إذن دينان يتعايشان في

(١) المصدر نفسه ص ٤٦.

هذا الخطاب التوفيقي ـ وهو في حقيقته بحسب نظرة الباحث تلفيقي ـ هما الدين الأنثروبولوجي المستنبط من السلوك، والدين الأيديولوجي المستنبط من عقيدة مؤولة. على أن تلفيقية محمد عبده هذه، هي تلفيقية فقط، حينما ننظر إليها من منظور كلامي أو عقدي. لكنها تظل رؤية منطقية إذا نظر إليها من زاوية إصلاحية اجتماعية. من هنا، فهو رغم تسليمه بالمقدمات العقدية إلا أنه يرفض نتائجها. لإن نتائجها تؤدي إلى ذلك التصادم. لكن إلى أي حد نجح محمد عبده في الحفاظ على هذه الازدواجية؟ قد يكون محمد عبده قد نجح عملياً في تأجيل معركة كانت على وشك التحقق في زمانه. لأن هذا التعايش بين منطقين سرعان ما سيتفجر لتنشأ مدرستان متباينتان ربما بموجبهما سيفترق شيخ الإصلاح عن مثقف التنوير. بين رشيد رضا ولطفي السيد. وذلك كان أمراً متوقعاً وطبيعياً في ضوء التطور الحاصل في التعليم والإصلاح، أي النتيجة الطبيعية لما كان يدعو له محمد عبده نفسه! إن مقاربة العروي لنموذج الشيخ في مثال محمد عبده، تضعنا أمام مشروع فكري مزدوج، يتجاوز منطق الفكر إلى منطق الواقع. ولكنه بالنتيجة، هو منطق يخفي أكثر مما يظهر؛ إنه منطق إصلاحيي القرن الثامن عشر. فهو يسعى إلى خروج العقيدة الإسلامية من دائرة التهمة، كي يلقي باللائمة على سلوك المسلمين وتاريخهم. وهذا هو سر ضعفنا. وبالإمكان أن يعود هذا الذي سرق منا أو سلب منا إن نحن عدنا إلى ذلك النقاء الأول. هذا التفكير الذي يطبع الشيخ العصري في منظور العروي، يحضر في الخطابات المعاصرة. ما يعني أنه يشكل جوهر رؤية راسخة في بنية هذا النمط الفكري. إن هذه «الرؤية التي ينشرها الشيخ دائماً، ليس شيئاً عابراً، فطوال التاريخ الحديث، نجدها مجدداً على أقلام الكتاب العرب»[1]. صحيح أنها بدأت تتراجع وتفقد أنصارها، لكنها لازلت تشكل خطاب فئة، هي في نظر «العروي»، متأخرة بصورة ما.

من الشيخ العصري إلى السياسي وداعية التقنية

بدأت الصورة النمطية لخطاب الشيخ العصري، في التراجع، بعد أن كانت حتى حين محل إجماع. وقد فعلت فيها التطورات الحاصلة على صعيد التعليم والإصلاح، التي زاولها محمد عبده نفسه، وازدادت تلاشياً في يوميات الاحتكاك والتحدي بالغرب. الأمر الذي كشف عن تجدد في مستوى الرؤية إلى «الآخر». لم يعد تاريخ الغرب يقرأ قراءة مجتزئة لغرض الجدل. فكما كان الوضع بالنسبة إلى خطاب الشيخ، حيث العقل المتاح في الإسلام أولى أن

(١) د. عبد الله العروي؛ **الإيديولوجيا العربية المعاصرة**، ص ٣٣، سبق ذكر المصدر.

يحقق ما تحقق في الغرب؛ هذا الذي عاش في ظل كنيسة تعادي العقل. هذه المفارقة التي كانت تحضر بشكل متضخم في أفكار الشيخ العصري، ويستعين على نقد لاعقلانية الكنيسة بناءً على أدبيات الأنوار الأوروبي نفسه، بذات هي الأخرى تتراجع لصالح قراءة جديدة، ترى إلى الغرب بوصفه المجال المؤهل لإنجاز ذلك التقدم. فالعقلانية التي غابت عن المسيحية، لم تغب عن أوروبا. وأياً كان مصدر هذه العقلانية ـ أي حتى لو كان مصدرها الأندلس ـ فالغرب كان مؤهلاً للتقدم.

ربما كان القرن الثامن عشر ملائماً للعرب دائماً، كما يقول العروي. ومثاله على ذلك؛ محمد عبده، وبعده، علال الفاسي كاستمرار لفكر الشيخ. هذه النظرة على كل حال، وإن انخرطت في هذه القراءة التمثيلية والمتخلية، عن غرب مسيحي لاعقلاني، انطلاقاً واستناداً من كتابات مفكري الأنوار الأوربي، سوف تمهد لسيطرة الغرب على العالم العربي والإسلامي. إن أوروبا المتقدمة والتي تخلصت من الكهنوت المسيحي، لم تكن فقط مرتعاً للباباوات بل كانت أيضاً مجالاً للإقطاع والأمبراطوريات. سوف تمثل هذه الرؤية شيئاً آخر بالنسبة للقارئ القادم من جحيم الاستبداد التركي؛ مصرياً كان أم سورياً. الذي نظر إلى تاريخه كتاريخ لا يخلو من اضطهاد وطغيان وفساد الحكم. فتصبح صورة الاضطهاد التركي الحاضرة والمستفحلة في ذهن هذا النموذج من القراء سبباً في تشكل نمط جديد من الفكر، يمثله رجل السياسة الذي سيحل محل الشيخ. حيث سيخرج بعض الشيء عن ذلك الجدل التقليدي الذي يجعل «الأنا» في نقاوتها، تحتفل بإنجازاتها التاريخية، بل سوف يظهر جيل جديد من المفاهيم، التي تتعلق بالديمقراطية والحرية ونبذ الاستبداد، بوصفه أصل المشكلة. فطالما هناك استبعاد، فلن تتحقق أية نهضة محلية. والإسلام إذا ما تحرر من هذه «الطورانية» التي أصبح لها مدول، المستبد « tyran» في القاموس اليوناني، وبالتالي الغربي. فلن نحصد سوى الاستعباد والتخلف. لابد إذن، أن يصبح الإسلام عربياً. ولا بد للعربي أن يستقل ويرجع إلى أصالته بوصفه كائناً حراً. هذه النظرة الانتولوجية لكائن حر بطبعه؛ وهو ما معناه، أن الديمقراطية هي قدر هذا الكائن الذي لا يملك هذا الاختيار السياسي، بوصفه حتميته وقدره. وهذه النزعة العنصرية لـ«غوتييه» كما يصفها عبد الله العروي، جعلت خطاب النهضة يأخذ طابعاً مثالياً يمتلك التحليل والعلاج معاً[1].

هذا يعني أننا، حتى مع نموذج «السياسي»، كان الحلم العربي يقوم على الخطابة وسحر الشعار. ورجل السياسة هذا، إذن، يتجلى بوضوح في مثال «الكواكبي» وقد نجده عند آخرين

(١) المصدر نفسه ص ٣٦.

حتى اليوم كما عند لطفي السيد، وعلى عبد الرازق صاحب كتاب «الإسلام وأصول الحكم». وهو حاضر في الفكر العربي حتى اليوم، باعتبار إشكالية عصر النهضة العربية في نظر العروي، ليست فقط أنها عانت من هذه الهشاشة في رؤية الأشياء، في قراءة تاريخ الآخر كاملا غير مجزأ، وفي قراءة تاريخنا علمياً لا أيديولوجياً. بل المشكلة أن نفس الخطاب يتكرر؛وهذه هي نماذجه، أعني الشيخ والسياسي. ويبقى النموذج الثالث، هو داعية التقنية. وهو نمط جديد من الخطاب يتبلور مع مرور التجربة. فحينما يخفق رجل السياسة في تحقيق الأحلام النبيلة التي ظل يرفعها كشعارات عبر نضاله الطويل، وحينما لم يعد بمقدور المؤسسات وحدها والحرية السياسية وحدها في أن تحقق النهضة، أو حينما يعود السياسي القهقرى ويصاب بالنكوص، حيثما اتضح أن امتلاك الحرية السياسية لم يحقق القدرة المطلوبة، فسيبدأ التبرير، أو لعله التقط الإشارة من الأفكار التي ترى في تخلف الجنوب مشكلة بنيوية أو جوهرية متصلة بالمناخ أو العرق أو..هنا تبدأ الفجوة بينه وبين الواقع، والشعب، وتنفضح شعاراته، ويصبح مجرد باحث عن نفوذ سياسي شخصي. هنا ينبري دور ذلك الشخص الهامشي ويخرج من صمته ضارباً عرض الحائط بتلك الرؤية التي كونها الشيخ عن الغرب وأيضاً الرؤية التي كونها السياسي. فالقضية ليست قضية غرب نجح في تخليص دينه من الأوهام ولا دولته من الاستبداد، بل المسألة تتحدد بقوته المادية، أي بالعمل والعلم التطبيقي. وهكذا ينبري داعية التقنية في نظر العروي، ممثلاً في شخص كسلامة موسى، معلناً أن الشرق شرق والغرب غرب. وهو فاصل لا يتحدد بالجغرافيا أو العرق، بل هو فاصل «الصناعة». إن نظرة داعية التقنية كما يظهر في تحليل «العروي»، تتجاوز مناط الإشكالية عند الشيخ والسياسي (الليبرالي). بل إنه لا يرى لها أساساً أو أهمية. فاليابان ذات الديانة البعيدة كل البعد عن التوحيد، مثال صارخ على خطأ الرؤية التي كونها الشيخ. كما أن بريطانيا التي سيطرت على البحر في عهد كروميل أو فرنسا التي أصبحت صناعية في عهد نابوليون، تجعل الاستبداد لا علاقة له بالتقدم. بل لعله أحياناً يكون شرطاً لذلك[1].

ويرسم العروي «بورتريه» لرجل التقنية وداعيتها قائلاً: «هذا الرجل، الذي يدعو للتقنية دعوة عبادة. كثيراً ما يكون حزيناً، لطيف المعشر. لكنه ذهنياً، إرهابي؛ إنه يرفض مناقشة آراءه ويزدري العلم النزيه»[2].

---

(١) المصدر نفسه ص ٣٨.

(٢) المصدر نفسه ص ٣٨.

إنه يتجاوز مشكلة الماضي، وتصبح أسئلته ذات إيقاع مختلف. فالسؤال التقليدي؛ لماذا تأخرنا بعد أن كنا عظماء، تصبح قضية لا معنى لها. فالتقنية هي ما تبقى في هذا الرهان؛ رهان المستقبل. وهذا يتضح من حلم داعية التقنية في مثال «سلامة موسى» الذي اعتبر حلمه قد تحقق غداة نجاح ثورة يوليو/أيلول ١٩٥٢م.

لكن الدولة الحديثة سرعان ما تترك داعية التقنية جانباً، ليس بسبب ما يطرأ من تطورات وإكراهات على الدولة، بل بعد أن يظهر خطاب داعية التقنية يتجه أحياناً صوب رهانات غير تقنية أحياناً.

هذه النماذج الثلاثة في نظر العروي، تمثل ثلاث لحظات من الوعي العرب منذ نهاية القرن التاسع عشر. وقد كانت تحضر بأشكال مختلفة؛ وربما مجتزئة، حيث يمكن أن يتحول الشيخ إلى داعية تقنية. أي يمكن أن يحصل تحول في وعي الشخص ذاته دون أن يتغير هو. فمحمد عبده ولطفي السيد وسلامة موسى أمثلة ليس إلا، عن هذه النماذج الثلاثة. لكن يظل شيء ما أساسي في هذه النمذجة وهذا التحقيب الثقافي أو الزمني، ألا وهو أن الغرب، منشأ هذا التعاقب؛ بل أسوأ خطأ «منهاجي سيكون نفي الترابط، الذي اتضح بصورة بديهية بين الأيديولوجيا العربية والأيديولوجيا الغربية»[1]. بل، إن الباحث ينظر إلى النمذجة السابقة بوصفها انعكاساً لنداءات غربية؛ فوراء «كل نبي من أنبيائنا الجدد، يختفي جبريل يهمس له بإجاباته ونداءاته: لوثر وراء محمد عبده ومونتيسكيو وراء لطفي السيد، وسبنسر وراء سلامة موسى»[2].

من هنا ندرك أن السؤال نفسه الذي طرحه رواد النهضة الأوائل، هو نفسه انعكاس لسؤال آخر. السؤال عن الذات، هو سؤال عن الآخر. فمن سؤال «من نحن» انتقلنا إلى سؤال «ما هو الغرب»؟ وهو في الحقيقة السؤال الأساسي والجوهري. ومع ذلك، فهو سؤال ـ كما يصفه العروي ـ غامض ودقيق في الآن نفسه.

وقد يتساءل القارئ، أين يتموقع السيد جمال الدين الأفغاني داخل هذه النمذجة الثلاثية. مع أنه مثل الأب الروحي للحركة الإصلاحية، ومعلمها الأبرز. فهل هو الشيخ العصري أم السياسي الليبرالي أم داعية التقنية. لا شك أن هذه النمذجة التي تشكل مفتاح المقاربة العروية، لإشكالية فكر النهضة العربية، وأيضاً إشكالية الفكر العربي والإسلامي الحديث برمته، هي تعبير

(١) المصدر نفسه ص ٣٩.

(٢) المصدر نفسه ص ٤٠.

عن مراحل في الوعي. بمعنى أنها تشكلت تحت ضغط ظروف متعاقبة. لكن ما يميّز السيد جمال الدين الأفغاني، على الرغم من وجوده على رأس هذه الحركة الإصلاحية والنهضوية، فهو يمتلك القدرة المستوعبة لكل هذه الأنماط الثلاثية. ولعل سر هذا الاستدماج المبكر لثلاثية الخطاب العربي الإسلامي الحديث، هو أن الأفغاني في نظر «العروي» لم يكن عربياً. بمعنى أنه كان ينقل تجربة ثقافية مختلفة من ميدان مسلمي الهند. فكان: «وهو العبقرية الحقيقية يختصر بنظرة واحدة ما سيكشفه لنا بعد ذلك، تاريخ نصف قرن، مرحلة فمرحلة»[1].

نفهم من ذلك أن العروي يعتبر جمال الدين الأفغاني متقدماً جداً على عصره في المجال العربي. وهذا هو سر غموض خطابه، وسر سوء فهم تلامذته له، رغم أنهم عملوا على نقلها. ليس الأفغاني الإيراني الغامض كما وصفه بقسوة، لويس عوض، الذي اختزل حركة جمال الدين الأفغاني في مغامرة مشبوهة وتآمرية،كما رأينا قبل قليل، بل هو هنا في نظر العروي غموض عبقري اخترق المجال العربي بتجربة مسلمة، لكنها تنتمي إلى مجال ثقافي متقدم على المجال العربي.

لذا ليس غريباً، أن يتساكن الشيخ العصري والسياسي وداعية التقنية في صميم الأفغاني. إن أتباع الأفغاني لم يدركوا إلا جزءاً من دعوته ورسالته. وهو لذلك لا يزال «قائماً بالنسبة للعرب على عتبة الأزمنة الحديثة»[2].

ويبقى، بناءً على هذا التحليل، أن تشكل وتعاقب هذا الوعي، هو نتيجة للخارج. ونتيجة لتطور تاريخي جعلنا نفهم رسالة الأفغاني بأثر رجعي، وذلك بعد أن أصبح الواقع مؤهلاً بفعل التطور إلى فهم وإدراك ما لم يكن مفهوم في زمانه. فالأفغاني جاء كي يلخص تجربة لم يعشها العالم العربي. ولكنه عاشها بعد ذلك. فالأفغاني إذن، حاكي عن مجال غير مجالنا، ومشغول برؤية تستمد مصداقيتها من مجال متقدم. فإذن لا قيمة للأفكار هاهنا، طالما أن الأفغاني، رغم عبقريته النافذة، لم يستطع أن يسابق ضرورات الزمان ولا أن يفهم فهماً حقيقياً، لأن المسألة ليست مسألة أفكاره الغامضة، بل هي مسألة أفكاره التي تحكي بلسان واقع غير واقعنا العربي، وتعبر عن لحظة تاريخية ليست هي اللحظة التي كان يعيشها المجال العربي. «فالعروي» إذن لا يمنح للفكر هنا، أي قيمة، إذا لم يكن تعبيراً عن مرحلة تاريخية. فلحظة الوعي تتحدد بقدر من

(١) المصدر نفسه ص ٤٠.

(٢) المصدر نفسه ص ٤١.

التطور التاريخي. وهذا ما يجعله داعية لـ «تاريخانية»، تجعل الفكر نتيجة لحظات الوعي التي يحددها هي الأخرى التطور الاجتماعي الذي هو في نظره ـ كماركسي حتى لا ننسى هذا ـ نتيجة لصراع الطبقات. وإذن، وبناءً عليه، ليس أتباع الأفغاني هم من لم يفهم هذا الخطاب المتقدم على زمانهم، بل لعل ذلك ما لم يفهمه الأفغاني نفسه؛ كونه يوجه خطاباً لمجال لم «يتخط عتبة الأزمنة الحديثة إلا وسط آلام الهزيمة والاحتلال»[1].

ولذا نعود لنتساءل، أو بالأحرى لنسائل العروي: إذا ما كان الشيخ والسياسي والتقني، قد فشلوا في تحقيق الحلم العربي؛ وإذا كان الإخفاق حليفاً يكاد بنيوياً للتجارب النهضوية العربية التي لم تتخط هذه الأزمنة الحديثة إلا بالاستعمار. فهل الاستعمار إذن ـ وهو أكثر من مجرد قابلية في مجتمع متخلف ـ ضرورة؟ الجواب على هذا السؤال ـ عند العروي ـ ليس بالوضوح الذي يحلل به تفاصيل خطاب النماذج الثلاثة.

(١) المصدر نفسه ص ٤١.

القسم الثاني:

الصراع الأيديولوجي، وعودة سؤال النهضة في شروط جديدة

سؤال النهضة، هو السؤال المحوري في كل مراحل الصراع الإيديولوجي العربي الإسلامي المعاصر. وهو الصراع الذي لم يتمكن حتى الآن من وضع أسس الإقلاع الحقيقية لهذا الحلم الذي لم يفتأ يراود ضمير النخب العربية، لكن دون جدوى. لقد تعرض هذا السؤال إلى رجات وصدمات، عقب مسلسل النكسات التي تعرض لها المجال العربي، لا سيما النكسات والإخفاقات العسكرية. وهي النكسات التي أوشكت أن تغتال نهائياً هذا السؤال في مناخ اليأس والنكوص الذي بات يتهدد المجال العربي بدءاً من الشعوب وانتهاءً بالنخب. ففي كل لحظة من لحظات الإخفاق، كان سؤال النهضة يعاود طرح نفسه بإلحاح، ما جعله بمثابة عبءٍ ثقيل على العقل العربي والإسلامي المعاصر.

وفي كل لحظة يستعيد فيها هذا السؤال إلحاحه في الطرح، يستدعي ذلك خيارات أيديولوجية مختلفة. وقد بدا وكأنه سؤال في حالة استئناف مستدامة. ما يعني أن الفكر العربي الإسلامي المعاصر لم يبرح بعد مرحلة التجريب، بحثاً عن الأسس النظرية لنهضته المتوخاة. لكن ما زاد مشروع النهضة العربية توتراً، بل وما أدى إلى استفحال الصراع الأيديولوجي حولها، هو أن جميع الخيرات النهضوية والأيديولوجية التي طرحت، منذ النصف الأخير من القرن التاسع عشر، لم تحقق ذلك الحلم الذي لم يفارق هذه النخب.

لعل واحد من أهم الظواهر التي ميزت النقد الأيديولوجي العربي الإسلامي المعاصر حول موضوع النهضة، هو ظاهرة الإسقاط التي حكمت الفاعلين الأيديولوجيين في العالم العربي حيث لم يقف الصراع الأيديولوجي عند حدود التنافس النظري الذي قوامه التواصل والحوار

حول الأسس النظرية للنهضة، استناداً إلى حد أدنى من الإجماع، بل امتد هذا الصراع إلى اتهام الأيديولوجيات بعضها البعض بمسؤولياتها في التأخر. إن ما اعتبر نكوصاً على مستوى الأطاريح الإصلاحية الإسلامية حيث عادة ما يعلقون مسؤولية الفشل على شماعة ما وصفوه «بالردة» القطبية أو فكر المحنة الذي جعل سؤال النهضة الذي مثّل محور الفكر الإصلاحي للجامعة الإسلامية التي دعا إليها السيد جمال الدين الأفغاني، يرتد إلى سؤال الجماعة مع سيد قطب والتيار الذي ذهب مذهبه، ليس في حقيقته نكوصاً محصوراً في جهة دون أخرى. وقد يكون من العبث أن يختزل تخلف العرب في أطروحة تشكلت داخل السجون ولم تبرحها في شخوصها الذين لم يملكوا سلطة القرار يوماً ولم تتحول أطاريحهم إلى خطاب رسمي أو مادة لنظام تربوي. الأمر الذي يعني أنها حالة من الإسقاط والاختزال أكثر منها حالة تحليلية نقدية. على أن هذه الأطاريح، رغم كل ما قيل في حقها استطاعت أن تحقق ما لم يتحقق في ظل الدولة الانقلابية، على صعيد تفعيل المجتمع المدني، وهو أساس النهضة والتنمية. في وقت عملت فيه الدولة العربية الأمنية على إعاقة المجتمع المدني وإصابته بالشلل، سواء بفعل احتكارها للنشاط الاجتماعي أو بفعل قمع المبادرات الفردية والجماعية. إن الدولة الثورية التي أضافت إلى اختصاص الدولة عدا احتكارها للعنف احتكار المبادرة، لم تحقق على صعيد العمل التطوعي ما حققته هذه الجماعات بشهادة محللين أجانب. وإن نجاح هذه الجماعات على مستوى النشاطات الاجتماعية، يكذب تلك التهمة التقليدية، على أنها هي سبب تراجع سؤال النهضة. إذا كان هؤلاء على الأقل لم يبلوروا أسساً نظرية للنهضة، تستطيع انتزاع حد أدنى من الاعتراف بهم، فإنهم على الصعيد العملي استطاعوا أن يحققوا نجاحات متميزة، هذا في حين أخفقت التيارات الإيديولوجية على الصعيدين معاً، العملي والنظري. هذه الملاحظة التي تؤكدها المعاينة الميدانية،تفرض إعادة النظر في الموقف الإسقاطي الذي يعلق مسؤولية الإخفاق على ارتداد نظري وفكري لدى مجموعة أو تيار دون آخر. بل وإن كان لا بد من الحديث عن هذا المسلسل من الارتدادات والنكوصات، فهو ارتداد جماعي جارف لهذا الكيان الذي لم يبرح بعد مرتبة المحاولة والتجريب. فالمناخ العام كله كان صنيعة محنة.

لقد كانت الأيديولوجيات العربية الإسلامية المعاصرة تعاني جميعها من هذا التوتر. الأمر الذي جعل الصراع الأيديولوجي في هذا المجال يشهد أقصى أشكال التنازع والارتداد إلى أزمنة العصبيات. وقد أصبح العنف هو سيد الموقف. كان هناك عنف في الخطاب كما كان هناك خطاب للعنف. وبينهما علاقة جدلية، بحيث كل منهما يعكس الآخر ويغذيه. كان ولا يزال

الفكر العربي الإسلامي المعاصر، يقدم نفسه بأعنف العنف ـ وهذا طبيعي طالما مداره البحث عن السلطة وكونه أيضاً ضحيتها ـ فإما قاسياً على الآخر في مزيد من التهويل الذاتي، حيث تغدو الذات العربية فوق النوع بوصفها حقيقة أنطلوجية متعالية. وإما قاسياً على الذات ـ لاسيما عقب النكبات ـ في مزيد من التأثيم الذاتي ومزيد من تعذيب الذات. وكلاهما حالتان تتناوبان على السلوك الجمعي العربي بوصفه سلوكاً ذهانياً Paranoîaque. فإما شعور حاد بالعظمة وإما شعور بالدونية. إما أن نجعل العالم يقتنع بأن العرب هم سادة النوع وصانعو الأمجاد الكبرى وإما أن نحكم عليهم بالنهاية في مثال قصيدة نزار قباني: «متى يعلنون وفاة العرب». هذا الخطاب الذي يعكس إلى حد بالغ الخطورة، توتراً عصبياً في الذات العربية، يجعل مشكلة النهضة وعوائقها مسألة أكبر من أن تختزل في تيار قطبي نكوصي. وهو الأمر الذي لا يزال بعيداً عن المعالجة الحقيقية خارج حلبة الصراع الأيديولوجي العربي الإسلامي المعاصر.

وإذا كان جيل النهضة العربية الإسلامي، قد شكّل ـ رغم الإخفاق الذي تعرض له مشروع النهضة العربية ـ الإرهاص الأول لتكون وعي حقيقي بأهمية النهضة وضروراتها الملحة، فإن اللحظات اللاحقة، رغم حجم الصدمات والنكسات التي تعرض لها الجسم العربي والإسلامي، عرفت ازدهاراً لسؤال النهضة، الذي لا يزال يلح في الطرح، وإن بمستويات متفاوتة؛ تارة يطرح في صيغته العامة (النهضة بمعناها الشامل) أو يصرف إلى مشاريع مجزأة أو صيغ جديدة تحمل الدلالة نفسها لمعنى التقدم والنهضة، مثل التنمية. وسوف يظل التنظير لمشروع النهضة العربية في الفكر العربي الإسلامي المعاصر مرتهناً لصراع أيديولوجي أكثر تشعباً وحدية. حتى ليبدو أن الأيديولوجيا هي قاصمة الظهر في المشروع النهضوي، أو لعلها أمست مرض الخطاب العربي الإسلامي المعاصر. فإذا كان المثقف العربي لجيل النكسة قد أعاد بناء علاقته بسؤال النهضة على خلفية القطع مع استشكالات جيل النهضويين الأوائل، أو إذا كان مأخذه على مفكري النهضة والصلاح، عدم الوضوح والتلفيق والفهم الملتبس للآخر ـ أي الغرب ـ فهل كان يا ترى، جيل النكسة بمنأى عن هذه الآفات؟ وهل حقاً تجاوز المعضلات الفكرية التي وقع فيها رواد النهضة والإصلاح؟ وبالتالي ماذا أنجز هؤلاء وماذا حققوا على هذا الصعيد، وما هي القيم المضافة والوصفات التي قدمها هؤلاء لهذا الجسد العربي المنهك بالمرض، قصد تحقيق عافيته وإنجاز نهضته. وما مدى الانسجام الأيديولوجي أو لنقل ما مدى انعتاق هؤلاء المتأخرين من لعنة الصراع الأيديولوجي وتداعياته وعصبياته، التي أمست وكأنها طبيعة بنيوية في الفكر العربي الإسلامي المعاصر؟.

لا يخفى أن الحديث عن النهضة العربية، هو حديث عن إشكاليتين جوهريتين، إحداهما تقع في طريقها وسيلة سالكة والأخرى تنتصب أمامه غاية قاصدة. ما يعني أن البحث في مشروع النهضة هو في جوهره بحث في وسائلها وغاياتها. والبحث في الوسيلة هو رصد وتعقب للعوائق المانعة وبالتالي طلب تيسير المسالك. في حين أن البحث في الغايات هو نظر في العلة واستئناس بالمضمون. وبالتالي طلب تحرير المقاصد. ويبدو أن كل أيديولوجيا من هذه الأيديولوجيات التي استند عليها أو استقوى بها أصحابها في المجال العربي، كانت تبحث في الوسائل بحثها في الغايات. لكن، ماذا حققت يا ترى هذه الأيديولوجيات العربية الإسلامية المتصارعة على صعيد تحقيق الوسائل أو تحرير المقاصد. وهل حقاً خففت من عبء هذا الإشكال ذي المهمة المزدوجة؟ هذا ما سنبحثه في ما يلي.

مبحث أول:
بين شرائط النهضة وإكراهات «التدليج»[1]:

من التفكير الإقليمي إلى التفكير الكوني

لعل د. عبد الله العروي،هو أول ناقد أيديولوجي عربي ـ غير مشرقي ـ دعا إلى النقد الأيديولوجي المجرد، كما مرّ معنا في القسم الأول من هذا المبحث. ومقتضى هذه الدعوة كما لا يخفى، هو التعالي بموقعية المثقف لتحقيق الرؤية المتحررة ـ إلى حد ما ـ من إكراهات الأيديولوجيا ومنطقها. وقد لاحظنا أن العروي بهذا الخصوص كان يذهب مذهب «كارل مانهايم» من ناحية، والنقد الأيديولوجي الماركسي من ناحية أخرى. ما يبدو من مستخلصات العروي بشأن النقد الأيديولوجي، هو الموقف النقدي الماركسي نفسه والمنظوري ذاته لكارل مانهايم، الذي لا يحتفل كثيراً بالأيديولوجيا. أو لنقل لا يمنحها ذلك القدر من

(١) على وزن تفعيل. ومصدرها الصناعي «أدلوجة». وهو مختار عبد الله العروي في ترجمة ـ Idiologie- حرفياً مع منحها وزناً عربياً. وهو ضرب من الترجمة يصفه د. طه عبد الرحمان، بالترجمة الحرفية. وهي من آفات الترجمة الفلسفية في العالم العربي، بالنسبة إلى هذا الأخير، وذلك في ضوء نظريته الموسومة بالتقريب التداولي، ومقتضاها ها هنا إعادة تأثيل (تأصيل) المفاهيم والمضامين في ضوء قواعد التقريب التداولي. وإذ نرجح مختار عبد الله العروي في هذا الخصوص، فإن ذلك راجع إلى تصورنا المختلف لمشكلة الترجمة الفلسفية، وهو ما سنتطرق إليه لاحقاً ـ انظر الملحق ـ. إن عبارة «تدليج» على وزن تفعيل، قصدنا بها أدلجة الأفكار والمواقف، وهي مرادف لفعل Idéologiser، باللغة الفرنسية.

الأهمية، فهي على كل حال ليست حقائق أنطلوجية، ولا صوراً أمينة عن الواقع، بقدر ما هي وقائع متخيلة تؤدي وظيفة جماعية في لحظة ما وفي مكان ما. وحتى هنا، لم يكن المائز واضحاً بينه وبين ناقد أيديولوجي عربي آخر، هو نديم البيطار، في أن قيمة الأيديولوجيا فيما تحققه من عمل. لكن العروي لا يطنب كثيراً، إطناب البيطار في هذا الشأن. لأنه وكما يؤكد ويظهر من نقده للبيطار، مشغول بتأصيل المفاهيم ـ ومفهوم الأيديولوجيا، جزء من مشروعه ذاك ـ وكتاريخاني، فهو يرى أن الاختيار الأيديولوجي ليس مسألة صدفة، بل هي مسار محدد سلفاً، وطريق أوحد لا زيغ فيه. ولذا فهو لن يبحث عن أيديولوجيا بديلة هدفها تحقيق الانقلاب كما يذهب البيطار، بل إن الأيديولوجيا، هي أساساً بنت لحظة تاريخية ونمط اجتماعي ما. ولامجال بعد ذلك إلى النكوص أو البحث عن التجريب، بل المسألة تنحل بمجرد الانخراط الطوعي في حركة العالم وفي منطق العالم. لا يبحث العروي عن منطق يقوم على فكرة الحق والأخلاق المجردة والأهداف النبيلة، التي اعتبرها عائقاً ضد نهضة العرب وسبباً لفشلهم التاريخي، وإنما يدعو إلى الاندماج في دورة العالم بمنطق العقل المجرد والمصلحة والقوة. ففي نظر العروي، إن العالم الحديث منذ أربعة قرون لم يعد يتحدث لغة الأخلاق والمبادئ، بل أصبحت مفاتيح الأزمنة الحديثة في حوزة القوة والمصلحة والعقل.

تكتسي هذه المفاهيم معاني ودلالات مختلفة كما هو رائج في المعروض الأيديولوجي السائد في المجال العربي الإسلامي، معاني قد ترتفع بها صعوداً إلى مزيد من التعقيد والمعالجة المعمقة درءاً للتسطيح، وقد تعانق نزلاً الأفهام البسيطة، الظاهرة المباشرة. لكن ما يحسب للعروي في هذا المجال، هو توقفه المنهجي عند المفاهيم قبل مباشرة أي لون من ألوان التدليج. وهو أمر قلّ ما ألفيناه في الكتابة العربية الإسلامية المعاصرة إلا لماماً. كما يحسب له، الوضوح والانسجام مع أفكاره، فهو وإن كان يطرح أموراً من شأنها أن تكون صادمة أو موترة للمحيط الذي يعمل داخله، إلا أنه لا يمارس ازدواجية الخطاب. هذه الاستقامة الأيديولوجية ـ لو صح هذا الوصف ـ تجعل القراءة ممكنة لهذا الفكر، سواء أُقرِئ من بدايته أو من نهايته. فمن «الأيديولوجيا العربية المعاصرة» حتى «مفهوم العقل» ليس ثمة انزياح عن المشكلة الرئيسية؛ أي إن الخيار الوحيد للتقدم، هو الانخراط ـ الحتمي ـ في الدورة الكونية وفي منطق العصر؛ أي في العقلانية والمصلحة والقوة. وهي مفاهيم سنتوقف عندها ملياً أثناء بحث موضوع «الحداثة». باعتبار النهضة عند العروي ومن عاصره، هي «الحداثة» نفسها. لكن قبل ذلك، لابد من أن نستبين عن وسائل هذه النهضة عند العروي، أي عن عوائقها وميسراتها.

إن اهتمام العروي بتأصيل المفاهيم ـ وإن كانت هي عملية لا تعكس إلا استيعاباً لما هو موجود في الغرب ـ راجع إلى واقع النخب المتصدية للإصلاح ومشروع النهضة والتجدد الحضاريين، التي تكاد تلتبس عليها المفاهيم، وتختلط عليها الأفكار. فإذا بها تسقط في التوليف والازدواجية والنكوص. ثمة أمر واضح يطرحه العروي على هذه النخب، هو أنها لن تفلح في طريق استنهاض العالم العربي لسبب بسيط، هو أنها لم تسلم بمنطق العصر؛ منطق العالم. وهو أيضاً راجع لسبب آخر، هو أنها لم تفهم الغرب. هكذا يصبح الطريق إلى النهضة هو الإنصات للغرب والتتلمذ على يديه وفهمه بوصفه يقدم لنا صورة عن مستقبلنا. هل هي إذن دعوة للتغريب؟ يمكن أن تكون كذلك. غير أن العروي لا ينظر إلى الموضوع نظرة إقليمية. بل إن فكر الغرب في نظره، هو فكر العصر وفكر العالم. وإن التخلف عنه ورفضه، هو بمثابة التخلف عن منطق العصر ورفضه. ينبهنا العروي بأن لا نقع ضحية المقاربات الأنثروبولوجية أو دعاة الخصوصية. فهي في نظره، أفكار تخرجنا عن منطق العالم وتتيه بنا خارج العصر. هذا المنطق لا نملك حياله حيلة. فإما أن ننددمج فيه طواعية وإما أن يجرفنا التيار. ولا تهمنا الطريقة التي فرض نفسه بها هذا المنطق على مجالنا. فنحن على كل حال مرتهنون له، سواء تحت نير الاستعمار أو التبعية. فالعروي يقدم وصفته للمجال العربي، على أن لا مخرج من الاثنين ـ الاستعمار والتبعية ـ إلا بالانخراط الطوعي في العصر. ولذا نعود للقول، بأن واحدة من الإشكاليات التي توقف عندها العروي كثيراً، هي ما يتعلق بالأيديولوجيا العربية الإسلامية المعاصرة، ومشكلة الوعي العربي الإسلامي المعاصر بخصوص هذه المسألة. فالعرب جميعهم سقطوا في الثرثرة، حتى ليبدو لك وأنت تقرأ للعروي، بأن لا أحد منهم استطاع أن يستوعب الغرب أو يهضم منطق التطور والتقدم. وهذا ما يشكل عائقاً من شأنه تمديد أجل مشروع النهضة والتقدم. ومن المؤكد أن العروي وهو يوجه نقده الأيديولوجي للنخب، يعترف بأن تغيير أفكار النخبة لا يعني تغيراً في ذهنية المجتمع. على أن لكل منهما زمنيته الخاصة التي يستغرقها في عملية التحول. إذا كانت زمنية الفرد لا تتجاوز جيلاً، فإن زمنية المجتمع هي زمنية تاريخية تقدر بالحقب.

لقد لفت الناقد إلى أن معضلة الذهنية الغربية بوصفها ثنائية تخلط بين الليبرالية السياسية والليبرالية كمنهج، أو لنقل بين الغرب المتطور الحديث وبين الغرب كمستعمر. هذه الصدمة ـ وهي بالفعل صدمة الاستعمار ـ ولدت هذه الثنائية في الذهنية العربية، وحالت دون تشكل وعي ينهض على التميز بين ما هو أيديولوجي وما هو منهج.

على أن العروي يسمي منهجاً، الأيديولوجيا بمعناها العام وليس بمعناها التزييفي. أي

المنهج كما يتعين على المثقف استيعابه، والأيديولوجيا التي ستصبح فكر الطبقة. إذن، ثمة وسيلة لتحقيق هذا التقدم، هو استيعاب مكتسبات الليبرالية. ولما لا، تبنى الليبرالية إن كان ولا بد أن يكون الخيار بينها وبين الفكر التقليدي. على أنها ليست ليبرالية بالمعنى الذي آلت إليه، بل بمعنى الليبرالية الكلاسيكية التي هي ثمرة صراع بين البورجوازية والإقطاع. مما أفرز جيلاً من المفاهيم والحقائق التي توج به النصر البورجوازي، خلال القرن التاسع عشر الميلادي في أوروبا. وإن اختيار الليبرالية، هو الطريق الأسلم إلى اشتراكية حقيقية، لا اشتراكية تقوم على الفكر التقليدي. فالعروي يميز هنا بين ماركسية أيديولوجية وأخرى علمية. فليست كل اشتراكية، ماركسية. على أن الماركسية هي منهج مستخلص من رحم التفكير البورجوازي نفسه لا يمكننا إذن، بأي حال من الأحوال، اعتبار الماركسية طريقاً ثالثاً، كما هو حالها في البلاد العربية؛ بل هي وليدة هذا الفكر ـ البورجوازي ـ الذي مثل منتهى التطور في عصره فلا مجال للإمساك بهذه الاشتراكية إلا عبر التبني الليبرالي. وذلك بوصفهما معاً ـ الليبرالية والاشتراكية ـ لحظتين من التطور تقومان على منهج واحد. وكلاهما يمثل منطق العصر.

هذا المنطق الذي لم يستوعبه الفكر العربي؛ «لم يستوعب الفكر العربي مكاسب العقل الحديث من عقلانية وموضوعية وفعالية وإنسية..لكن هذا الاستيعاب مهما تأخر، سيبقى في جدول الأعمال. كلما تأخر، كلما تشابكت الأوضاع وضعفت فعالية المجتمع العربي ككل»[1].

إن المنهج البرجوازي أو الليبرالي هنا، هو نفسه المنهج المادي، الذي يعد ثمرة تطبيق المنهج الطبيعي في السياسة والاقتصاد والتاريخ والآداب. وهذا المنهج هو أساس كل من الليبرالية والاشتراكية، من حيث هو انعكاس لمنطق العصر. وهذا لا يتأتى إلا بالحسم. الحسم الذي يتعذر على الوعي العربي، لأنه حسب العروي، لم يجرب عقل الفعل. وليس هناك جدوى، بأن نستعين ببعض أفكار الغرب في دحض أفكاره الأخرى. كأن نستغل الماركسية لضرب الليبرالية في الغرب. أو لاستغلال الأنتروبولوجيا في ضرب الحداثة. فإذا كان المثقف العصري: «يستغل قسماً من إنتاج العرب لضرب القسم الآخر، وينتحل فكرة اشتراكية لتحطيم الغرب المعاصر بدون أن يعترف مسبقاً بأن الماركسية المتجذرة في الثقافة الغربية، هل يشجع هذا الموقف الفكر التقليدي المنغلق أم لا؟»[2]. إذن هي دعوة لاستيعاب مكتسبات الليبرالية،

(١) عبد الله العروي؛ **العرب والفكر التاريخي**، ص ١٧، ط ٢ ـ المركز الثقافي العربي ـ بيروت، بلا تاريخ.

(٢) المصدر نفسه،ص ٢١.

بوصفها شرط النهضة والتقدم. وهذه العملية هي ضرورة مستعجلة، لأن أي تأخير في الانخراط في دورة المنطق الحديث، تجعل المهام بعد ذلك صعبة ومعقدة. لكن يظل الطريق مشرعاً متى ما تدارك الفكر العربي هذا الموقف الحاسم من مسألة التقدم، بوصفها منطقاً لعقل الفعل، لا منطقاً لعقل فلسفي. وهذا العقل يظهر في ميدانه وفي مجال الفعل وفي مسار التطور التاريخي. وهذا معناه، أن الليبرالية، هي ما يختزل معنى العقل الذي يدعونا العروي إلى تبنيه. إنها دعوة صريحة لا غبار عليها لمعانقة الفكر المادي بلا شرط، والكف عن كل خطاب آخر. إن النهضة والتقدم اللذين يدعونا إليهما العروي، لن ينهضا على أسس أخرى غير هذا الفكر الليبرالي المادي، بوصفه منطق العصر. وإن أي سؤال يطرح في البين، بما فيه سؤال الدين والقيم التراثية والخصوصية، هو محض ثرثرة، بل هو تمييع لسؤال الحقيقي. ربما قد يرى القارئ فيما يدعو له العروي، رؤية صادقة وقاسية في وضوح موقفها الرامي إلى اجتثاث كل ما له صلة بالدين، لا سيما، وأن العروي لا يتحدث عن فهم خاطئ للدين، بل هو رافض لأصل الدين، وهو ما تظهره قراءاته لمحمد عبده، أو كما يعلنه في دعواته الأيديولوجية للكف عن أن نكون عرباً أو مسلمين. ولكن ثمة على كل حال، وضوحاً في الاختيار، بقدر ما هو صريح في رفض «الأصالة»، هو أيضاً في فضح ذلك الالتفاف الأيديولوجي حول «الأصالة» نفسها. أي ذلك الفكر الذي يميع «الأصالة» ويحولها إلى خطاب ذرائعي. بمعنى أنه اختيار يفض ازدواجية الخطاب الأيديولوجي العربي الإسلامي المعاصر بشكل من الأشكال؛ فـ «هل التكتيك الصحيح هو المزايدة على الأيديولوجيا المتفشية، بأسلوبها ومنطقها، والتظاهر بالوفاء إلى قيم الماضي، أم في توضيح الموقف على كل المستويات باستخدام المنطق الحديث حتى وإن كان في ذلك خطر انتعاش القوى البورجوازية»[1].

إن وضوح الرؤية والاستقامة الأيديولوجية، تسهل على أي باحث الدخول في نقاش حقيقي وواضح مع هذا الاختيار. كما أن الأرضية المفاهيمية التي ينهض عليها هذا النوع من التفكير، تتيح لنا إمكانية القيام بنقد جذري لها. على أن ما نستخلصه من هذه الرؤية التي يظهر البعض على أنها نقدية جذرية، هي ليست جذرية بالمعنى الاجتهادي. بل، لأنها سلكت الطريق السهل؛ ألا وهو الدعوة إلى منطق العصر بوصفه منطقاً جاهزاً ومتشخصاً في هذه اللحظة التاريخية في الحداثة الغربية كما هي. إنها دعوة وليست نقداً، بالمعنى الذي يفيده معنى الخلق والإبداع. إن النهضة التي يدعو إليها العروي في المجال العربي، ويرسم لها شروطاً قاسية فيما

(١) المصدر نفسه، ص ١٢.

يبدو من كلامه، ليست مخاض أمة،بكل ما تعنيه كلمة مخاض، بل هي دعوة سهلة، أو لعلها تمييعاً حقيقياً للنهضة بوصفها استنساخاً أو بوصفها وعياً يتشكل عبر استيعاب المستورد. فهل حقاً يمكننا تحقيق التقدم والنهضة لمجرد أن نستوعب مكتسبات الليبرالية، ونكف عن أن نكون عرباً أو مسلمين؟ هذا ما سنزيد في استبيانه في الفصل المخصص لبحث إشكالية التراث والحداثة في الفكر العربي والإسلامي المعاصر.

مبحث ثانٍ:
البحث عن الكوني في الجزئي؛ الليبرالية ليست خياراً حتمياً للعصر

يبدو أن صراع الأيديولوجيات العربية الإسلامية المعاصرة، الدائر حول موضوع النهضة والتقدم، هو صراع منظورات مفهومية أكثر مما هو صراع مفهومات في حد ذاتها. تكاد جميع النخب تجمع على ضرورة النهضة والانفتاح على العقلانية والعلم والحداثة. لكن يظل الخلاف حول الدلالات التي تحملها هذه المفاهيم قائماً حتى اليوم بين أطراف النزاع الأيديولوجي. هل ذلك راجع إلى التسرع في الأحكام وافتقار التراكم المطلوب، كما يرى فهمي جدعان، أم أن ذلك راجع إلى اختلاف الأطر المعرفية والانتماءات الأيديولوجية للمنخرطين في هذا العراك الأيديولوجي؟

لقد رأينا قبل قليل كيف أن العروي اشترط على الفكر العربي أن يعانق منطق العصر، بمعنى العقلانية، بلا شرط (العقلانية كما هي). وقد اختزل صورتها التاريخية في منهج التفكير البورجوازي الذي كان الرحم الذي تولدت فيه الماركسية نفسها. إنه العقل الليبرالي القائم على الفعل والمصلحة. وإن هذا لا يتحقق إلا بإيقاف نزيف المثالية العربية والفكر التقليدي. لكن هل يشاطره المثقفون العرب هذا الرأي، حتى أولئك الأيديولوجيين المحسوبين على قوى اليسار العربي؟

يعتبر المشروع النقدي لمحمد عابد الجابري، واحداً من أهم المشاريع الأيديولوجية التي زادت الصراع الأيديولوجي العربي والإسلامي المعاصر حدة، خلال ثمانينيات ومطلع تسعينيات القرن المنصرم. وقد كان الجابري من أوائل من انتقدوا «العروي» وأعدوا طرح سؤال النهضة العربية على أسس نقدية. ومن الطبيعي أن يقوم الجابري بهذا النقد الموجه ضد العروي، لسبب

بسيط، هو أن الجابري فيما طرحه وفيما يعترف به، داعية أيديولوجي. في حين العروي هو ناقد أيديولوجيا؛ على الأقل فيما يقوله ويتمثله، وإن كان قد وقع في أكثر الأيديولوجيات خطورة وتنكراً كما سنبين لاحقاً. إن العقلانية هي أساس النهضة العربية المنشودة في تقرير الجابري. وهذه العقلانية ليست بالضرورة مقطوعة الجذور التي يتحدث عنها العروي، بوصفها اليوم تتجلى في الليبرالية كمنهج فكري، فقط ونقط. هذه الليبرالية التي تمثل في نظر الجابري بنية أخرى مقابلة تماماً لبنية الفكر الماركسي، بوصفه بنية نقيضة. وأن المعول عليه في تحقيق التحول إلى الليبرالية، ومن ثمة إلى الاشتراكية، ليس هو هيمنة الطبقة العاملة أو هيمنة الطبقة الرأسمالية، وذلك لأن الحديث عن الهيمنات أضحى مستحيلاً اليوم. بمعنى، إذا كانت الاشتراكية لا تتحقق إلا بعد سيطرة الشغيلة، وأن هذه لا تتحقق إلا بعد هيمنة الرأسمالية كشرط لتحقيق الليبرالية، ففي المجال العربي، حيث أصبح الحديث عن برجوازية وطنية وعن تخلف الشغيلة عن وعي دورها التاريخي كما يقال، وذلك نتيجة هشاشة البنيات الاقتصادية والإنتاجية، فإن من يقوم بهذا الدور، وكالة عن هذه الفئة، هو ما يسميه الجابري بـ «الكتلة الإقليمية العربية». ذلك هو المخرج المتاح اليوم؛ فالنتيجة ـ كما يقول الباحث ـ: «إن الكتلة التاريخية التي تؤجل فيها المشاريع الأيديولوجية الفئوية الطبقية لفائدة المصلحة الوطنية، مصلحة الجميع، هي المخرج الوحيد في نظرنا من الوضع الذي يسود المنطقة العربية حالياً: وضع التفتت والحيرة وغياب أي مشروع للمستقبل. إن الليبرالية الجديدة والقديمة على السواء ليست ـ بسبب من طبيعتها ذاتها ـ مشروعاً للمستقبل، بل هي دوماً «مشروع الحاضر»[1].

الليبرالية إذن، ليست هي الخيار المناسب، لأنها من جهة، لا تتوفر على شروطها التاريخية في المجال العربي ذي البنيات الإنتاجية الهشة، أي غياب الهيمنة الرأسمالية. ومن جهة أخرى، لأن الليبرالية، تمثل بنية ـ وإن كانت حديثة ـ فهي نقيضة للبنية الماركسية بوصفها الأنسب كخيار اشتراكي للبلاد العربية، بوصفها فكراً يقف ضد الإمبريالية والاحتكار والاستغلال. فالجابري لا يرى في الليبرالية، اللحظة التاريخية الحاسمة في الوعي المعاصر. بل ينظر إليها من منظور آخر،هو في نظر العروي منظور أيديولوجي. فالنهضة في نظر هذا الأخير، تنطلق من الداخل. إن مشكلة هذا الوارد الأيديولوجي هي أنه لا يراعي الخصوصية المحلية. على الأقل، هذا ما يتحدث عنه الجابري بشيء من الوضوح في الفترة الأخيرة. على أنه لا

(١) د. محمد عابد الجابري؛ **مجلة فكر ونقد**، ص ١٦ عدد ٤٥ يناير/كانون الثاني ٢٠٠٢ (يصدرها د. الجابري في المغرب).

تفوتنا الإشارة إلى أن مشروع الجابري هو أقل شفافية واستقامة أيديولوجية من العروي. لأن مسألة الاستعارة الأيديولوجية في مشروع الجابري هي أكثر التفافاً وأكثر التباساً. وهذا ما يتضح من خلال مشروع نقد العقل العربي، الذي سيخلص فيه صاحبه إلى نتيجة مفادها، أنه في الإمكان بعث هذه العقلانية الصحيحة من داخل التراث العربي، لكن برسم الرشدية العربية الجديدة، لاستئناف فعل النهوض ومسيرة التقدم. وهو ما يؤكد على أن النتيجة هي واحدة، وهي أن نبحث في التراث عن الرشدية، وذلك بناءً على رؤية تاريخية تناظرية يؤكد على أن الفكر الحديث انطلق من هذه الرشدية ذاتها ـ الرشدية اللاتينية ـ بوصفها أيضاً رشدية أرسطية تجاوزت الموروث العربي لمعانقة الموروث اليوناني التجريبي الخالص. وهكذا يعود الأمر كما بدأ؛ معانقة الفكر الحديث أو منطق العصر، الذي قد نعثر عليه في الموروث الرشدي ـ عند الجابري ـ كما يمكن الاستئناس به ـ فقط ـ عند ابن خلدون ـ عند العروي ـ فالأولى اقتضت تجزيئاً في الموروث والثانية قطيعة جذرية معه. على أن العروي نفسه لا يرى في الأرسطية العربية الرشدية انعكاساً تناظرياً في المجال الأوروبي، حيث ارتأى فيه ـ مع غليلي ـ ارتداداً إلى الأفلاطونية. فتصبح مشكلتنا إذن، هي هذه الأرسطية التي بلغت مداها مع ابن رشد، بدل أن تكون هي أساس استئناف النهضة حسب ما يراه الجابري.

إذا كان العقل هو أساس النهضة والتقدم، حيث لا نهضة من دون تمثل مشروع عقلانية غربية برسم الرشدية المذكورة، فما الذي يميِّز هذه العقلانية عند الجابري؟

إن القراءة شبه الملحمية التي قام بها الجابري في مشروعه الموسوم بـ «نقد العقل العربي»، خرجت بنتيجة مفادها، أن العقل الفاعل في هذه النهضة كما ذكرنا سابقاً، هو عقل البرهان، الذي يملك مفتاح خروجنا المعرفي من ثنائية البيان والعرفان إلى مرتقى البرهان، كما سيخرجنا سياسياً من مبدأ القبيلة والعقيدة والغنيمة، إلى مبدأ الشورى والسياسة الشرعية، كما ينقلنا قيمياً من أخلاق الطاعة وأخلاق السعادة اليونانية إلى أخلاق العمل والمنفعة. وطبيعي أن يجد الجابري من يمثل ثلاثياته البنيوية هذه من داخل التراث نفسه؛ ابن رشد فلسفياً وابن خلدون تاريخياً والشاطبي فقهياً وأصولياً؛ بكلمة واحدة: إنها المدرسة المغربية ـ الأندلسية في قطيعة مع المشرق العربي مبعث العنوصية والهرمسية السيناوية الشيعية[١].

لكن ما يعنينا هنا، أن الأخلاق العملية التي يدعو إليها الجابري، أياً كانت تخريجتها الأيديولوجية، هي في النتيجة تلتقي مع المنظور العروي نفسه للعقل باعتباره عملاً ومصلحة.

(١) لنا بالتأكيد وقفة مع هذه المسألة في الباب الثاني من هذه الدراسة.

على أن تأسيس النهضة على الفعل الأخلاقي أو العقل الأخلاقي، هي دعوة عامة، لا يكاد يختلف حولها الأيديولوجيون العرب. لكن عن أي أخلاق يجري الحديث ها هنا؟ فهل المشكلة النهضوية هي أخلاقية بالمنظور الشائع للأخلاق بوصفها مثلاً وقيماً غير عملية، أم بوصفها فعلاً وعملاً ومصلحة. وهاهنا ـ باستثناء العروي ـ يجدون في ابن تيمية أحسن ممثل لهذه الرؤية العقلانية والعملية في إجماع يكاد يشبه المفارقة. إذ يُطرح سؤال هاهنا؛ إن كان مصدر هذه الرؤية العملية هو ابن تيمية، فلماذا اختلف الفرقاء وتصارعوا أيديولوجياً، وكلهم مدين له؟ الحقيقة هو أن الصراع الأيديولوجي العربي والإسلامي المعاصر، سقط في شراك العصبيات. بل وأكثر من ذلك، لأن هذه الشخوص التراثية التمثيلية ما هي في الحقيقة سوى حجج مغشوشة لإخفاء منظورات أيديولوجية حديثة. هكذا يستطيع ديكارت أن ينطق على لسان ابن رشد، وماركس على لسان ابن خلدون. فالتمذهب هو للحديث، لا للقديم. لذا لم تنفع وحدة المصدر والتأثير الواحد في التخفيف من حدة الاصطراع الأيديولوجي في المجال العربي. يتفق العروي على أن ثمة أخلاقاً عملية هي بطبيعة الحال ما يفضي إلى العقل نفسه، وهي أساس النهضة الغربية. وبه فقط يتحقق التقدم العربي أيضاً. قد يكون هذا تنويعاً على الموقف «الفويبري» من النهضة والرأسمالية الأوروبية والإصلاح الديني البروتستانتي. لكن بالنتيجة هناك حاجة ماسة لأخلاق عملية لإنهاض الأمة. إن العروي والجابري وجابر الأنصاري وطه عبد الرحمان وأبو يعرب المرزوقي إلخ..جميعهم يتحدثون عن هشاشة الأخلاق العملية في الكيان العربي، لا يقوى من دونها على تحقيق نهضته. ودائماً كان ابن تيمية هو رائد هذا التصحيح؛ سواء عند الجابري أو عند طه عبد الرحمان أو عند أبي يعرب المرزوقي؛ انهمام «تيمي» لا يقل اختزالاً ومبالغة. ومع ذلك، نجد الخصومة الأيديولوجية بين هذا الثلاثي، يبلغ منتهى قسوته إلى درجة الاستئصال النظري[1]. فالجابري مثلاً يقول في آخر حلقة من مشروع نقد العقل العربي: «ذلك هو مضمون السياسية الشرعية في إصلاح الراعي والرعية، كما استخلصها ابن تيمية من القرآن. وواضح أن المبدأ الذي يحكمها هو نفسه المبدأ الذي ترجع إليه الأحكام والأخلاق في الإسلام، مبدأ المصلحة»[2].

---

(١) نموذج السياسة الشرعية والعقل المعرفي البياني عند الجابري، وفعلية العقل عند طه عبد الرحمان، ونبذ الحلول عند أبي يعرب المرزوقي؛ كلها من وحي ابن تيمية... ومع ذلك نلاحظ أن وحدة المرجعية لم تكن كافية لحد أدنى من التوافق بين الثلاثة، حيث كل منهم ناقد وناقض للثاني.

(٢) د. محمد عابد الجابري؛ **العقل الأخلاقي العربي**، ص ٦١٨. ط ١ ـ المركز الثقافي العربي ـ ٢٠٠١.

وهو الانهمام «التيمي» نفسه نجده عند المرزوقي الذي اعتبر التاريخ الرسمي للنهضة العربية الإسلامية يبدأ مع ابن تيمية وابن خلدون. كما يظهر ذلك جلياً في أعمال د. طه عبد الرحمان، لاسيما فيما يتصل بمفهوم العقل والمنطق. لكن لماذا يشتد التناقض الأيديولوجي بين هؤلاء، وقد كان من المفترض بناءً على وحدة الملهم، أن يكونوا على أتم الوفاق! ألا يعني هذا، أن الصراع الأيديولوجي في الفكر العربي الإسلامي المعاصر بلغ حدا أشبه ما يكون بحرب أهلية داخل المجتمع الواحد، أم هل إنه عاد إلى صراع العصبيات، أم لنقل إنه صراع الإخوة الأعداء وتنافس أبناء المدرسة الواحدة؟

مبحث ثالث:
مشروع نهضوي ممكن، من صلب الإحباط العربي

لم تعد الإشكالية المطروحة اليوم، هي إشكالية مشروع نهضوي عربي ـ إسلامي معاصر؛ بل ثمة من الدوافع الموضوعية والإكراهات التاريخية، ما يجعل الإشكال نفسه يتحول إلى إشكالية مشروعية لسؤال النهضة نفسه، في مناخ الإخفاقات التي ظلت حليف المشروع العربي الإسلامي المعاصر. إذا كان السؤال يتجه منذ أواخر القرن التاسع عشر، نحو: لماذا لا ننهض وكيف ننهض، فقد أصبح السؤال اليوم هو: هل مازال في إمكاننا الحديث عن مشروع نهضة عربية إسلامي معاصرة؟

بالفعل، هناك من انخرط في موجة اليأس والإحباط تحت تأثير إيديولوجيات عدمية، وبات ينذر بنهاية عصر الحلول العربية. بعض من هؤلاء ينتمون إلى وجهة النظر الماركسية الإيديولوجية. وقد تراجعت حدة هذا الفريق من الحالمين بالنهضة العربية على أساس الثورة الاشتراكية،لاسيما بعد الانهيار التاريخي لهذه الأيديولوجيا في صورتها الشمولية، مشخصة في المعسكر الشرقي المنهار. على الأقل، استطاع هذا الانهيار التاريخي للمعسكر الشرقي أن يجعل أنصار الأطروحة الماركسية، يتراجعون إلى ضرب من الماركسية الأولى، الأقل أيديولوجية. وربما ارتدوا ليبراليين أو تحاشوا التركيز على ما كان أولوياً في مشاريعهم، سابقاً. هذا التحول في المنظور، نجده ماثلاً بوضوح عند سمير أمين، الذي، كفّ عن أن يرى إمكانية النهضة الاشتراكية في العالم العربي بعد أن تبين له استحالتها، لافتقاد العالم العربي للبنيات التي من شأنها أن تدعم هذه النهضة. ففي ضوء هشاشة البنى الاجتماعية وهشاشة الطبقة العاملة ووعيها الزائف، لا يمكن الحديث عن نهضة اشتراكية في العالم العربي. لكن ليس كل الماركسيين

يائسين أو متشبثين بهذه الأولويات، تشبث الأصولي بأصوله في الاعتقاد. دائماً هناك مجددون أو دعاة خصوصية. ثمة على الأقل نمطان من الفكر الماركسي استطاعا أن يحافظا على مشروعية استمراره كقوة أيديولوجية حتى بعد انهيار الاتحاد السوفياتي؛ أعني ماركسية منزوعة من أيديولوجيتها ومن نزعتها القاعدية. ماركسية ترى في ماركس ناقداً اجتماعياً يحلل بنيات اجتماعية وتاريخية، وليس «نبياً». وفي هذا الصدد، لم يتعذر على أنصار هذا الطرح أن يواصلوا أطاريحهم، بل ربما رأوا في انهيار المعسكر الشرقي، انتصاراً لنظريتهم الاجتماعية العلمية. وهؤلاء، هم الذين رأى فيهم البعض، ماركسيين متلبرلين. ومثالنا على ذلك، عبد الله العروي نفسه. أما النمط الثاني، فهو يتعلق بماركسية مصاغة في قالب محلي. وهي الماركسية نفسها التي استمرت بعد سقوط الاتحاد السوفياتي؛ دولياً في مثال «الصين» حتى لا أقول كوريا الشمالية أو كوبا..واستمرت في صورة أحزاب سياسية ديموقراطية داخل أوروبا. هذا النمط من الفكر الماركسي، والذي نعت سابقاً بالتحريفي وبالأيديولوجي، استطاع أن ينتعش في صورة مطارحات فكرية ـ ولو خجولة أحياناً ـ لكنها لا تستسلم لليأس. إذا كان ذلك ضرباً من استمرارية ماركس ـ كما جاء في عنوان إحدى كتابات جاك دريدا، عشية سقوط المعسكر الشرقي ـ فإن شبح هذه الماركسية لا يزال في المجال العربي يعبر عن نفسه من منظورات متجددة ومفتوحة، وبكثير من التجاوز وقليل من الالتزام بأيديولوجيتها. هكذا نجد سؤال النهضة يعاود طرح نفسه مع أحد أبرز المثقفين الماركسيين العرب؛ د. طيب تيزني. فلقد بدا واضحاً للمحلل الماركسي العربي التفاؤلي، بأن الحديث عن إمكانية نهضة عربية معاصرة جديدة، في أفق ما تراكم من حطام الإخفاقات العربية، سوف يواجه بكثير من الريبة بل ربما بكثير من السخرية. إلا أن د. طيب تيزني يرى أن مشروع نهضة عربية جديدة، رغم كل هذا اليأس العارم والتشاؤمية المفرطة، هو أمر ممكن، إذا ما أدركنا مداخل هذه النهضة واستجبنا لشروطها الموضوعية. يقول واصفاً هذه التشاؤمية: قد يبدو أنه من السخرية الاستفزازية أو من الهزل الساذج أو من المفارقة المنطقية والواقعية الحادة، أن يطرح العرب في المرحلة الراهنة مرحلة تفككهم ومحاولة إخراجهم من التاريخ المتدفق بفاعلية، مشروع نهوض وتنوير يحررهم مما هم فيه، ويضعهم أمام آفاق ومداخل تاريخية جديدة. والأمر يبدو حقاً كذلك»[1].

---

(١) د. طيب تيزني، **بيان في النهضة والتنوير العربي**، مجلة عالم الفكر، ص ٤٩ عدد ٣ المجلة ٢٩ ـ مارس/آذار ٢٠٠١ صادرة عن المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب ـ الكويت.

وكما يبدو أيضاً، لا بد للماركسي المخضرم من تقديم بعض التنازل، ولو على حساب الأسس الرئيسية للمادية التاريخية، فما يميز المقارنة «التيزينية» والتي بدت أشبه بلعب أوراق في الوقت بدل الضائع، هو تخفيفه من حدة التاريخ المغلق والكونية المطلقة، ليرتد إلى ضرب من المصالحة المحلية ـ حتى لا نقول القومية ـ وهو كذلك يبدو هيغلياً أكثر مما هو ماركسي. يتحدث تيزني عن إمكانية الخروج من البؤس التاريخي، بما أن ثمة ما هو خفي ومحتمل ومفاجئ ومقصى أو مسكوت عنه، أو ما أسماه هو بـ «نمط من العقل التاريخي المراوغ»[1]. بمعنى التاريخ المفتوح وليس التاريخ بوصفه دارة مغلقة. بهذا يقترب تيزني من فكرة مكر التاريخ الهيغلي، ومن النقد ما بعد ـ الحداثي، الذي يتيح مجالاً للهامشي وللمحتمل والمفاجئ، ولمفارقات التاريخ المراوغ فهل هو قدر ماركسية تواضعت بفعل الاختمار في وعي ماركسي عربي مخضرم، شاهد على قرن الانحطاط، أم إنه بؤس الواقع العربي بما يفرضه من تراجعات وتنازلات؟ هذا ما يتضح من المنطق نفسه الذي يتجلى في شرطين حاسمين، على حد تعبير الباحث، هما، «منهج مفتوح وطرائق منهجية مفتوحة» و«حوار نقدي مع الجميع»؛ من المشتغلين على مشروع النهضة. وإذا كان مقتضى الشرط الأول، استدماج الممكن من الآراء والأفكار والمفاهيم، فإن مقتضى الشرط الثاني، ائتلاف المهتمين بسؤال النهضة بمختلف إيديولوجياتهم واختصاصاتهم؛سوسيولوجية وتاريخية وفلسفية وسياسية واقتصادية وأنثروبولوجية. لا يستثني تيزني أيديولوجيا ما، بما فيها «الدينية». ترى، هل نجح تيزني في أن يقدم رؤية موضوعية مفتوحة على المفهوم الآخر والرأي الآخر، لمن هو داخل هذا الاشتغال. وإلى أي حد تبدو الوصفة التيزينية محل إجماع الأيديولوجيين العرب؟

ثمة في نظر تيزني مسوغات لهذه النهضة العربية الجديدة، التي هي ممكنة جداً في رأيه وواجب عيني على كل النخب. ولكن ثمة محاذير، لا بد منها حتى لا تكون هذه المسوغات عرضة إلى الإحباط والزيف. هذان المحذوران يمكننا التعبير عنهما كالتالي:

المحذور التهويلي: وهو محذور يقوم على فكرة «الإنسان العربي» المتعالي على التاريخ.

المحذور التهويني: وهو محذور يقوم على فكرة «الإنسان العربي» تحت التاريخ.

الأول، منزع أيديولوجي بالغ الاحتفال بالذات العربية إلى حد جعلها فوق الحقيقة التاريخية، كبنية فاردة.

---

(١) المصدر نفسه ص ٤٩.

وهذه النزعة الأيديولوجية في نظر تيزني تضعنا أمام إشكالية تعارض «التاريخ» و«البنية». وهو أيضاً استقالة من التاريخ. كما تضعنا أمام قصور منهجي ومعرفي «يتمثل في تعميم مرحلة من مراحل التاريخ العربي تعميماً فاحشاً على هذه جميعاً»[1].

أما الثاني فهو محذور ناتج من منزع انثروبولوجي عرقي، وعادة ما تكون قراءة أجنبية، تجعل العرب دون التاريخ وسنن التقدم. هذان المحذوران، لا يمكن القبول بهما في عملية تسويغ الاشتغال على سؤال النهضة العربية الجديدة. وذلك بتقرير قاعدة الانطلاق هذه المسوغات التالية: إعادة العرب إلى الوعي التاريخ؛ في أفق ما أسماه تيزني بالحطام العربي المفتوح. إنه حالة تاريخية وليست حالة خارقة. وإذا ارتفعت تلك المحاذير، أمكن الحديث إذاك عن نوعين من المسوغات هما: المسوغ التاريخي، متمثلاً في «العمق التاريخي» الذي يتعذر الحديث عن مشروع نهضة أو شروطها دون الإقرار به. إن العمق التاريخي من هذا المنطلق، هو في نظر تيزني، يطرح سؤالاً حول ما إذا كانت الأمة قد شهدت نهوضاً في تاريخها والإقرار بوجود تجارب في النهوض لديها كما في الانحطاط[2]. ما يعني أن هذا العمق التاريخي إذا ما وجد بالفعل، فهو يجعل الإمكان والاحتمال، موجودين لتحقيق هذه النهضة مجدداً. وهذا المسوغ الذي يتحدث عنه تيزني، هو شرح لقاعدة الإمكان الفلسفية. حيث يمكن التعبير عنها بوضوح أكثر؛ أي إن العمق التاريخي يجعل من النهضة أمراً ممكناً جداً. لأن الامتناع ممتنع في حقها. فلو حق الامتناع في حقها لما تحققت سابقاً. أما الشاهد على هذا العمق التاريخي، فلا مجال للإطناب فيه، طالما الشاهد موضوعي. كمثال عن ذلك فقط، يستشهد تيزني بإنجلز متحدثاً عن الشعب الروماني. حيث كان يعيش الفكر الحر المتفائل والموروث عن العرب[3]. ومقتضى هذا المسوغ، تفادي ما تقرر عند بعض المؤرخين العرب أنفسهم، من أن منتجي الحضارة العربية والإسلامية، معظمهم منحدر من أمم وحضارات غير عربية. وذلك بتقرير، أن من بين هؤلاء وجود عرب أيضاً. أما من جهة ثانية، فهؤلاء المنحدرون من الأمم الأخرى وبفعل انصهارها أو انتمائهم الحضاري، كانوا عرباً.

أما المسوغات الأخرى، فهي واقعية راهنة، تتجلى في الأوضاع المزرية التي آل إليها

(١) المصدر نفسه ص ٥١.
(٢) المصدر نفسه ص ٥٢.
(٣) المصدر نفسه ص ٥٢.

الواقع العربي، وإلى انهيار مشاريع النهوض العربية، من خلال التيارات التي تؤطرها؛ قومية واشتراكية وإسلامية مستنيرة وليبرالية تحديثية، على أساس انهيار حاملها الاجتماعي؛ أي الفئات الوسطى «المستنيرة عقلياً والميسورة اقتصادياً». إن الإخفاقات التي واجهها العرب بعد هزيمة ١٩٦٧م، وانهيار المعسكر الشرقي، وحرب الخليج الثانية وبروز النظام العولمي، ذلك الذي يتهدد الهوية الوطنية ويهدف بسط سيطرته وهيمنته على الثقافة القومية؛ كل هذا يمنع المشروعية الاجتماعية والتاريخية لمشروع نهضة عربية جديدة.

من جهة أخرى، يسعى طيب تيزني في محاولة أشبه ما تكون بتجفيف المنابع الأيديولوجية التي تعيق أو لعلها تقف في وجه مشروع نهضوي عربي جديد، كما تتجلى في صيغ مختلفة. قد قام أولاً برصدها وتشخيصها قبل العمل على تقويضها نظرياً وطرح مسوغات ومحفزات هذا المشروع النهضوي الجديد الممكن. وتأتي في مقدمة هذه الصيغ، فيما أسماه بـ «السلفوية». قاصداً بها نزعة شديدة الارتباط بالماضي الذهبي؛ ليس بوصفه ماضياً ملهماً لتحقيق أو إنجاز حداثة الحاضر والمستقبل، بل الماضي هنا يحضر بصفته ماضوياً؛ أي مبتدأ الحقيقة ومنتهاها كما يعبر الباحث. فالماضي هو الحقيقة، بينما الحاضر هو الجاهلية. هو ما يتعين الإجهاز عليه. فالنزعة «السلفوية» هي بهذا المعنى، ضد الوعي التاريخي. وهي تجاوز للتاريخ المفتوح. أما الصيغة الثانية، فتتعلق بما أسماه تيزني بـ «اللحوقية» وهو ما يعبر عنه بالتبعية. ومقتضى هذه الصيغة، جعل النهضة مشروطة بالاندماج في عالم الأقوياء، كتابع، وليس كمنتج للنهضة ضمن صيغ المثالية مثلاً. وليس أمام الكيان العربي، إلا أن يستسلم لسياسة الكبار. وبأن دوره لا يمكن أن يتجاوز ما يحدده له هؤلاء. قد استفحل هذا الوضع مع بروز العولمة وشيوع فكرة النهايات ـ نهاية الأيديولوجيا ـ وما يستتبعها من القول بنهاية المشاريع النهضوية. فأنصار «اللحوقية» يدعون إلى الاندماج في الألفية الثالثة ورهان العولمة والكفّ عن كل ما هو خصوصي أو محلي أو مشروع نهضوي مستقل. يمكننا أن نحظى بمكانة ما في عالم الكبار فقط وفقط، إذا عملنا على سبيل الاندماج ضمن محددات الكبار؛ لا أنداداً ولا منافسين لهم. وهكذا يبدو أن تيزني يتحدث عن صيغ لها وجود في الفكر العربي المعاصر. وهي بالفعل تكاد، أو ربما رأت بالفعل، أن الكيان العربي في أفق هذا الاستفحال الرأسمالي والعولمي، يتعين أن يرى نفسه موجوداً بغيره، لا بذاته. وإلى جانب الصيغتين، ثمة صيغة أخرى لا تقل خطورة ـ بوصفها، كغيرها،عوائق إبستمولوجية ضد مشروع نهضة عربية جديدة ـ ألا وهي تلك الرؤية المتحدرة من المنظور الغربي الموسوم بتمركزه الشديد؛ ويسميها تيزني «البنيوية

الوظيفية». وهي صيغة تنهض على موقف إيديولوجي غربي المنشأ ويمثله مثقفون عرب، وتحديداً محمد عابد الجابري في مقاربته البنيوية للعقل العربي، بوصفه، وخلافاً للعقل الغربي اليوناني التاريخي، عقلاً مغلقاً على طبيعته الصحراوية كما يعكسها واقعه الجغرافي وبيئته. فإذا كان الفكر اليوناني الفلسفي ينتمي إلى «البحر» بما يرمز إليه من اتصال، فإن الفكر العربي التعبوي ينتمي إلى «الرمال»، حيث تلتقي حبات الرمل بقدر ما تنفصل؛ أي تتجاور دون اتصال بما ترمز إليه من انفصال وقطيعة. فالتاريخ إذن هو تاريخان: أحدهما مفتوح متدفق، والثاني مغلق. وإذن حيثما لم يعد للتاريخ مكان في تحليل الفكر العربي وزمانيته، فإن الحديث عن النهضة يعدو مستحيلاً؛ استحالة بنيوية. وتبرز إلى جانب ذلك صيغة أخرى، لعلها قريبة إلى حد ما من السابقة؛ أي البنيوية وما بعد الحداثة التفكيكية، بتركيزها على مفهوم القطيعة الإبستمولوجية ورفضها لفكرة الاتصال التاريخي. وتطفو هاهنا التفكيكية لكي تذيب كل شيء وتحوله إلى «شذر مذر »، وتلك هي وظيفتها. فهي غير معنية بإعادة بناء هذا التشظي، لإعادته إلى ما ينظمه مجدداً. فالتفكيك يقوِّض الأسس التي يمكن أن تنهض عليها النهضة وركائزها. وتنضاف إلى ذلك صيغة لعلها النتيجة الطبيعية للصيغ الأخرى، سوى أنها وجدت فرصة انتهاضها على أنقاض المنظومة الاشتراكية المنهارة وحرب الخليج الثانية، أي فكرة نهاية التاريخ وأفول الأيديولوجيا. وهي دعوة مخادعة، لأنها في الوقت الذي تؤسس فيه لأيديولوجيا فئة اجتماعية معينة ونظام اقتصادي معين[1]، تعلن نهاية الأيديولوجيات ونهاية التاريخ. هي في نظر تيزيني وكثيرين من أمثاله، أيديولوجيا جديدة، على أن دعوى نهاية التاريخ؛ هي دعوى تعزز خيار هذه الأيديولوجيا المتلبسة ذاتها. إنها نهاية ذات بعدين: الأول يعني أن البشرية بلغت قمة تطورها مع النموذج الرأسمالي ومع العولمة، فلا مجال للبحث عن بدائل. من هنا فإن خطاب نهاية الأيديولوجيات يستبطن حقيقة هذه الأيديولوجيا الغالبة. أما الثاني، فإن نهاية التاريخ، لا يعني إيقاف التاريخ العولمي بقدر ما يعني تجدده ضمن نموذجه الأزلي، أي تجدد بنيته، لا تجاوزه عبر بدائل لتاريخ مفتوح. لكن تظل في نظر تيزني، الصيغة الأخيرة، أي العولمة وما أسماها بـ «ما بعد الصهيونية»، هي أخطر الصيغ على المشروع النهضوي العربي، لأنها تشكل مع خطاب العولمة تهديداً حقيقياً على مصائر الوطن العربي بما أنها مشروع يتهدد الهوية الوطنية والقومية، ويقوض الأسس التي ينهض عليها مشروع نهضة عربية جديدة ممكنة. وهو ما عبر عنه قائلا: «ومن هنا، قد يرى أن بديل المشروع العربي المذكور ـ كما يرى منظرو

(١) المصدر نفسه ص ٥٨.

الظاهرتين المعنيتين ـ لا يخرج عن «كوسوفو عربية» تبتلع الأخضر العربي ويابسه»[1].

إذن، بعد هذا التقويض المنهجي لما يمكن أن يؤدي دور العائق الإبستمولوجي لمشروع نهضة عربية جديدة، ما مدى إمكانية تحقق هذه النهضة؛ ما هي المنظومة المفاهيمية للنهضة، وما هي إشكاليتها، وما هي مداخلها؟ تلك ثلاثة مستويات لمعالجة المشكل النهضوي العربي. فمن جهة الحامل لمشروع النهضة، هو يختلف هاهنا عن الحامل لمشروع الثورة ـ أو حركة التحرير الوطني ـ التي جسدت مستويين مختلفين عن النهضة، سواء من حيث الحامل الاجتماعي أو من حيث البنيات النظرية أو الوظائف الاستراتيجية[2]. إذا كان الحامل لمشروع الثورة، هو فئة اجتماعية أو حتى تحالف طبقي ـ كما إذا كان حامل حركة التحرير الوطني والقومي، هو من يتصدى لذلك من داخل المجتمع ـ فإن حامل النهضة هو الأمة بكاملها. «إن الأمة العربية بأقصى يمينها الوطني القومي وأقصى يسارها الوطني القومي، تمثل والحال كذلك، الحامل الاجتماعي الأعظم لمشروع نهوضها»[3].

وتبرز شروط هذه النهضة في منظور «تيزيني» إلى تحقق جماع العناصر والمكونات التي قد يؤدي تخلف أحدها إلى تأجيل الفعل النهضوي،وهي توفر الإرادة السياسية والكتلة التاريخية والمثقف النهضوي، الذي يسميه تيزيني، على غرار المفكر الإيطالي غرامشي، المثقف العضوي. لكن كل هذه المسوغات غير كافية مع افتقاد المحفزات. إذ لعل التوتر الحاصل بين هذه المحفزات كما تراءت لتيزيني تعزز القناعة بكون هذا الحطام العربي، وإن استفحل وضعه، فهو حطام مفتوح. وهاهنا يفترض تحويل هذا الحطام المفتوح إلى مشروع نهضوي على أساس الاستجابة للتحدي الخارجي والداخلي على السواء. لعل أهم محفز للنظر إلى ذلك الحطام العربي مفتوحاً، كون النظرية التاريخية نفسها تجعل من غير المنطقي القول بوجود «بنية» مجتمعة مغلقة أو غير قابلة للاختراق. وعليه، فالتحول ممكن جداً. هذا مع ضرورة التمييز بين ما يتبدى بنية معلنة، تجعل الواقع العربي مصاباً بالهزيمة والاحباط. وبين ما هو بنية خفية «مسكوت عنها» موسومة بالأمل والحيوية. إن كل ذلك حسب تيزني، ممكن إذا ما أحسنّا استخدام نظرية اللعب لاكتشاف مكامن القوة المحتملة. إلى جانب استخدام نظرية المماطلة التاريخية؛ وهو التعاطي مع الظرف بنوع من المراوغة التي تخدم المشروع النهضوي. كما

---

(١) المصدر نفسه ص ٥٩.

(٢) المصدر نفسه ص ٦٠.

(٣) المصدر نفسه ص ٦١.

يمكن رصد هذه المحفزات من خلال ما يحدث من ردات الفعل على العولمة والنظام الرأسمالي الإمبريالي، كما تعكس ذلك مثلاً، مظاهرات «سياتل» و«بانكوك» و«جينوا» و«نيويورك».

بعد ذلك تأتي مسألة المداخل إلى النهضة، وهي مداخل اقتصادية وسياسية وسوسيو - ثقافية. وذلك بتحقيق حد معقول من الكفاية المادية والكرامة الوطنية، «بحيث يتحول هذا الفرد إلى أداة المشرع العربي وهدفه في آن واحد»[1]. كما يتجلى في ما هو اليوم محل إجماع كل القوى والفعاليات السياسية والثقافية العربي، ديمقراطية تحقق قدراً من التعددية بما يؤدي إلى نوع من التداول السلمي على السلطة. إنها دعوة إلى دولة القانون والمجتمع المدني - على أن تيزني يفرق بين المجتمع المدني ذي المرجعية الوطنية، وبين المجتمع الأهلي ذي المرجعيات القبلية أو الطائفية أو العرقية... هذا، دون أن ينسى أحد أبرز المداخل: الوئام العربي - العربي أو المصالحة العربية - العربية التي يتعين عليها أن تؤدي إلى تطبيع عربي - عربي، وهذا طبعاً، على أساس المهمة الأخرى، ولعلها الأهم، ألا وهي تطبيع هذه النظم مع مواطنيها[2]. إن الوطن العربي إذن في نظر تيزيني، يعيش وضعية تاريخية استثنائية. ما يجعل المشكلة تتسم ببعدها الأنطلوجي الذي يوقفنا على حافة «نكون أو لا نكون».

قد تكون الأهمية القصوى لهذه الوصفة النظرية تكمن في تفاؤليتها العارمة. لكن ضرورات التوافق الأيديولوجي التي تفرض على المفكر تيزني، التخفيف من وطأة الأيديولوجيا لصالح قراءة مفتوحة، يتم على حساب العمق النظري والنظر التفصيلي. ولا يخفى أنه كلما رمنا التوفيق، سقطنا في العمومية. ما يجعل الحلول تقع فيما هو أشد وطأة من الأيديولوجيا؛ في الدور المنطقي وفي الدائرة المغلقة. فحتى ننهض يتعين أن نكون ديمقراطيين ومحرزين على حد أدنى من دولة القانون والمجتمع المدني وأوضاع اقتصادية معقولة. إن ما يسميه تيزني مداخل أساسية لتحقيق مشروع النهضة العربية، هي سمات النهضة ذاتها. فإذا تحققت، ستكون هي النهضة نفسها. فالسؤال إذن - حتى لا نقع في تسلسل منطقي مستحيل - ما هي مداخل هذه المداخل. تلك إذن هي المشكلة!؟

---

(١) المصدر نفسه ص ٦٩.

(٢) المصدر نفسه ص ٧٠.

مبحث رابع:
النهضة بوصفها استخلافاً.

مع أبي يعرب المرزوقي، يدور الفكر دورته الكاملة، كي يعيد رجّ البداهات الأولى التي استبدت بالأيديولوجيا العربي الإسلامي المعاصرة، حتى أدركها طول الأمد، فإذا بها ثوابت للنظر وحدود قل من يجرؤ على تجاوزها ومن ذلك مفهوم العقلانية أو الحداثة أو جدلية الأنا والآخر أو الخصوصي المقابل للكوني. نعم، ثمة من يملك من الأيديولوجيين العرب المعاصرين الجرأة على تقويض ما كان يمثل حدوداً وثوابت في فكر النخبة منذ النهضة العربية الإسلامية الحديثة؛ تلك النهضة التي كثر عثارها ولا تزال تكدح بلا جدوى. غير أن هذه الجرأة واقعة هي الأخرى في سياق تقليد، يستند إلى استبدالات حاصلة في الغرب، وليس للمثقفين العرب منها سوى الاستعارة بعد طرو الوهم. على أن ثمة تماثل بين وضعيتين تاريخيتين. ما يجعلها عملية إسقاط حقيقية. يحسب لأبي يعرب المرزوقي، أن جرأته هذه لا تستقوي بمنقول أيديولوجي ولا بأي ثابت من هذه الثوابت. وإذن ثمة انطباعان على طرفي نقيض، يمكن الخروج بهما من مقاربة أبي يعرب المرزوقي لإشكالية النهضة العربية الإسلامية. الأول انطباع تشاؤمي لا يرضى بالحاصل من قراءات ومقاربات التنظير الأيديولوجي. ما يستدعي ضرباً من النقد والنقض الجذريين للسائد من الأطاريح الأيديولوجية بهذا الصدد. وبالتالي انطباع تفاؤلي، لأنه يرى في النهضة العربية الإسلامية الجديدة، ليس إمكاناً صرفاً، بل ضرورة تتوقف عليها مصائر سعادة النوع بما يتعدى إلى رقي الإنسانية. بل لعل الدور النهضوي الذي يناط بالأمة العربية والإسلامية في هذا المنظور الكلي والكوني، هو أكبر من إيجاد حل لأزمة التخلف العربي أو تحقيق اللحوق بالركب الغربي أو تحقيق تنمية اقتصادية، بل هو دور يتجاوز الخاص كي يعانق الكلي. فيكون أساساً لتحول حضاري كوني، يتشرف العرب والمسلمون فيه بدور الشهود الاستخلافي، ما دام حظهم في ذلك يتجلى في أن كبرى الأحداث الكونية تجري على مسرحهم. ولا يتطلب ذلك إلى مزيد من التأمل العميق في جوهر الرسالة العربية الإسلامية. فلا «يمكن لنا بعد ذلك أن نتصور الاستئناف التاريخي دون هذا التأسيس الروحي للرسالة العربية والإسلامية في التاريخ الكوني. الآن وقد دار التاريخ دورة جعلتنا مجدداً، وبفضل الصحوة الإسلامية، في قلب المعادلة الروحية للتاريخ الإنساني، شاهدين أقصى الشرق وأقصى الغرب، في سعيهما لقتل الإنسان

بعد قتل الإله. وشاهدين عليهما ومقدمين على الاستشهاد لمنع حصول ذلك»[1].

ولا يخدعنك هذا التعميم، حيث لا يرى أبو يعرب المرزوقي إلى بروز الصحوة الإسلامية ككتلة تامة ـ كما هي اليوم ـ لاستئناف النهوض التاريخي القائم على الشهود. بما أن الباحث لا يعلق أملاً على ممثليها من «الأصلانيين» الذين هم في نظره في حكم العلمانيين، من حيث كلاهما، وسيط مغشوش أو على حد تعبيره «مافيا». الموقف «اليعروبي» من كل ما هو حاصل، موقف سلبي وتقويضي، يعد بإعادة قراءة الواقع العربي وتاريخه وتراثه على أسس قيم شهودية ومعرفية وجمالية وخلقية وجهوية. وهي خمسة ـ حتى لا تقع في التثليث السائد، لهذه القيم ـ حيث الجامع بينهما جميعاً، مبدأ ختم النبوة وإلغاء سلطان الأوصياء. وهي قيم تستحضر مقابلها «الخمسي» أي ثنائية (صادق / كاذب) من قيم النظر أو (خير / شر) من قيم العمل أو (جميل / دميم) من قيم الذوق أو (ممكن / ممتنع) من قيم التوجيه المحدد لجهات الوجود أو (مشهود / مجحود) من قيم الشهود. من هنا العلاج يبدأ بما أسماه الباحث، «الملهيات»؛ التي ليست وليدة الصدفة، لأنها تتحدد بمحددها الطبيعي الذي هو الأصناف القيمية الخمسة ـ على أن المرزوقي له موقف صارم من كل أشكال التثليث القيمي التي يراها من وحي التأثير المسيحي الهيغلي ـ فهذه الملهيات هي، «الطرق المسدودة التي دخلها فكرنا دخولاً حال دونه وكل استئناف الإبداع، ما لم يدرك شروط التخلص منها»[2].

ينبه المرزوقي إلى حقيقة، لعلها خفيت على كل المشتغلين على مشروع النهضة العربية المعاصرة. وهو انحراف النهضتين العربيتين الإسلاميتين. حيث الأولى، لما زاغت عن مسار تحقيق القيم الإسلامية في التاريخ الفعلي واندمجت في النمط الحضاري السائد؛ أي النموذج الفارسي والبيزنطي. كما أخطأت المحاولة الثانية التي سقطت هي الأخرى في شراك الاندماج في النمط الغربي ـ الأمريكي والسوفياتي ـ على أن المرزوقي لا يرى أن التاريخ الفعلي للنهضة العربية الإسلامية الثانية، هو النصف الأخير من القرن الثامن عشر، بل يعود بها إلى عصر ابن تيمية وابن خلدون، بوصفهما في نظره هما من أطلق شرارة البحث عن أسباب الانحطاط من خلال فهم قوانين التاريخ الإنساني. الطريق الثالث، الذي يحدد دور النهضة العربية والإسلامية

(١) د. أبو يعرب المرزوقي؛ **شروط نهضة العرب والمسلمين**، ص ٢٦٦ ط ١ ـ ٢٠٠١، دار الفكر ـ دمشق.

(٢) د. أبو يعرب المرزوقي؛ **آفاق النهضة العربية**، ص ٢٤ ط ١ ـ ١٩٩٩، دار الطليعة ـ بيروت.

المنشودة في نظر الباحث المرزوقي، هو النهوض على أساس الاستخلاف الشهودي الذي يحدده جوهر الروحانية الإسلامية التي هي مستقبل الإنسانية والكون. إن مبدأ ختم الرسالة، وبالتالي نهاية السلطان الروحي المعصوم، يجعل الأمة في غنى عن الوسطاء، حيث الاجتهاد الإجماعي ضمانة الاستمرارية في بناء المعرفة والفهم، ولا يطلب أو لا يفرض بعد ذلك فعل المطابقة. وذلك «لكون الإجماع الاجتهادي يعني المشاركة الممكنة لكل مسلم فيه بالإيجاب؟ أو بالسلب»[1] والدليل على ذلك الإسلام نفسه بوصفه الدين الفطري أي الدين الطبيعي «الذي يذكر به الوحي ولا يؤسسه». والدليل الثاني كل آيات الشهود «الدالة على أن كل مسلم مستخلف في الكون بما ينفي الوسائط. وعلى هذا الأساس نستطيع أن نفهم نزوع المرزوقي إلى مقولة عصمة الأمة، مقوضاً ما اعتبره من وحي الفلسفات الجحودية والحلولية، التي مؤداها نصب وسائط متسلطة روحياً وعقلياً على الناس بما يناقض مبدأ الاستخلاف الشهودي. ومع أن المرزوقي نعى على المفكرين العرب، قراءاتهم العجلى لقضاياهم وتعسفهم في مقارباتهم الفلسفية التي أخرجها رأساً من مملكة التفلسف، يعود ليقع في المطب نفسه الذي وقع فيه من أخذ عليهم نزوعاتهم الأيديولوجية أو الاختزالية التي تلخص مأزق الانحطاط في شخص واحد، كالغزالي بالنسبة لحنفي أو الجابري، أو السقوط في مقاربات تفاضلية بمعنى العودة إلى المثالب نفسها بعد العمل على تقويضها. فالأخطاء التي وقعت فيها النهضة الأولى أو الثانية هي أخطاء معلقة على أشخاص كالسهروردي مثلاً. فالنهضة العربية الإسلامية الجديدة، يتعين عليها تجاوز الملهيات الخمسة، والتي اتضح أن اثنين فقط من التراث أمكنهم وضع اليد على الجرح: ابن تيمية وابن خلدون؛ حيث القيم الشهودية التي تبرز من خلال حملاتهما على رموز القيم الجحودية والحلولية ونقضهم على الوسائط المعيقة للاستخلاف الشهودي، حيث وكما فعل الجابري نفسه، يصبح جزء من المكون التاريخي للأمة ضحية أخطاء النهضة الأولى وسبب استمرار الفتنة الكبرى. فالمشروع اليعروبي، هو مشروع استئصالي، يجعل من مبدأ الشهود الراسخة في وعي كل مكونات هذا التاريخ بما فيه الآخر، طالما أن المعارضة التاريخية وجدت مسوغات نهوضها في هذا الشهود نفسه؛ أجل، يجعل من مبدأ الشهود مبدأ لاختزال التراث في قراءتين نموذجيتين؛ ابن تيمية وابن خلدون. حيث جعل شرطاً من شروط النهوض بناء فلسفة حقيقية قوامها فلسفة «الكلي» على أن المفارقة هنا تجعلنا نتساءل، إن كان ابن تيمية وابن خلدون المقوضان للفلسفة، هما في نظر أبي يعرب المرزوقي، دعاة هذه الفلسفة التي جعلها

---

(١) د. أبو يعرب المرزوقي؛ **شروط نهضة العرب والمسلمين**، ص ١٥.

هذا الأخير شرطاً للنهوض الاستخلافي. وما دونهم من أنصار أو دعاة الفلسفة، هم مجرد مستنسخين لفلسفات أو لنقل موضوعات فكرية وفلسفية لا تمت بصلة للفلسفة المنشودة[1].

إن دعوة المرزوقي النهضوية بقدر ما تستهين دائماً بالوسيط، أياً كان هذا الوسيط النظري أو الروحي، فهي تعلق مسؤولية إنماء الرؤية النهضوية على النخب. اليس إذن هذه النخب التي يراهن عليها أبو يعرب، هي ذاتها هذا الوسيط الذي يملك هذا العمق، ويتجاوز بنبوغه وعبقريته المعاشة، هذه الممضوغات الفكرية المستوردة. ألا يعني أن من يملك ذلك، يتعين عليه أن يكون جزءاً من نخبة، قوام فكرها كدح معرفي طويل، وعمق نظر، وهذان لا تملكهما الأمة في عمومها. كيفَ يتسنى لأبي يعرب أن يجمع بين فكرة عصمة الأمة وارتفاع سلطان الوسطاء ـ المافيات ـ الروحية والنظرية، ثم يعلق المسؤولية على أكتاف النخب، بما تملكه هذه الأخيرة من قوة نظر، أم أن هذا الأخير يحلم بيوتوبيا تكون فيها الأمة على نحو الاستغراق قادرة على الإدراك الشهودي بلا وسائط؟

وعليه، فدعوة أبي يعرب، فضلاً عن استئصاليتها، وفضلاً أيضاً عن إشاراتها العميقة ونقده الصريح لواقع الفكر العربي اليوم، هي دعوة تستعرض مصائرنا على أساس من اليوتوبيا الحالمة، التي تجعل النهضة لا تقوم إلا يوم تصبح الأمة متحررة من الوسائط النظرية والروحية. ولكن السؤال هو: كيف ستحقق الأمة هذا الاقتدار. فهل هذا الدور المنطقي لمشروع نهضوي يعروبي يجعل من الواقع ممالك معصومة وشاهدة على الكون بناءً على تعاليم ابن تيمية وابن خلدون؟ ثم،هل كل ما هو حاصل في فكرنا العربي والإسلامي المعاصر، هو نقيض لهذا الإدراك الشهودي الذي يتحدث عنه أبو يعرب، حيث الدعوة لا تزال قائمة على بناء فلسفة كاملة، هي خلاص الأمة من انحطاطها بتجاوز تلك الملهيات آنفة الذكر. فلماذا يعود فيحدثنا عن أهمية الصحوة الإسلامية، إن كان هو لا يرضى على كل مكوناتها، سواء أتعلق الأمر بالإسلام السني الوهابي متمثلاً في السعودية أو الإسلام الشيعي متمثلاً في إيران، بوصف هذا الأخير هو نقيض للقيم الشهودية التي يدعو إليها. وإذا أضفنا رفضه لكل الخيارات التاريخية والمعاصرة، وكل المشاريع العلمانية الشرقية والغربية، ولكل الثورات النهضوية العربية؛ العرابية أو الناصرية أو..أو..و لكل المواقع الرسمية والمعارضة؛ فلم الحديث إذن عن صحوة تحمل تباشير نهوض استخلافي شاهد على الكون؟ إن المرزوقي، بقدر ما يدعونا إلى مزيد من العمق والكدح

(١) بالتأكيد لنا وقفة مع مشروع أبي يعرب المرزوقي، في المرحلة الثانية من البحث.

المعرفي على درب فلسفة تجريدية تعانق المطلق والكلي، تراه يعيدنا إلى نتائج قريبة من الأذهان الأمية، بالمعنى التيمي ـ نسبة إلى ابن تيمية ـ للأمة. فإذا كان الإدراك الشهودي والرسالة الاستخلافية لا تتطلب كل هذه الوسائط من المقدمات التعقيدية، فلمَ هذا التصعيد النظري الذي يخفي بساطته في تعقيدات لا اقتصاد فيها سواء في العلم أو اللغة؟ فالمرزوقي يقوض الوسائط النظرية والروحية، لكنه يستبدلها بفلسفة مضمخة بكل أشكال الوسائط والمقدمات المعقدة. فما يمكن إدراكه حدساً أو بحد أدنى من المقدمات والوسائط المنطقية، لا يحتاج إلى هذا الالتفاف والاكتظاظ الوسائطي. إن منتهى فلسفة أبي يعرب، التي يزفها زفاً كبديل كوني، هو تصريف آخر لفكرة ابن تيمية. على أن ما يميّز الدعوة «التيمية» عن الدعوة اليعروبية، هو الوضوح المسلكي للأولى، واقتصادها الأسلوبي والمنطقي. فهل العالم العربي والإسلامي اليوم مطالب بتصفية الحساب مع كل مكوناته التاريخية حتى يحقق نهضته. هل مطلوب من التراث العربي والإسلامي أن يختزل في رسائل ابن تيمية ومقدمة ابن خلدون لاستئناف النهوض وتجاوز الملهيات؟ إلى أي حد يمكننا القول بذلك، دون أن نتنازل عن معقوليتنا. لكن ما هو مثير حقاً هاهنا، هو أن أبا يعرب المرزوقي يتحدث عنها بكثير من الحماسة واليقين والإطلاق. وهو ما يتطلب وقفة نقدية مفصلة، ليس هاهنا مقامها.

الباب الثاني:

الفكر العربي والإسلامي المعاصر في أفق سجالياته الايديولوجية

الفصل الأول: الايديولوجيات العربية المعاصرة وإشكالية التراث

الفصل الثاني: الفكر العربي والإسلامي المعاصر، مازق الحداثة وسؤال الهوية

مدخل عام:

منذ أكثر من ثلاثة عقود، والعلاقة بين التراث والحداثة، تشهد جدلاً واسعاً في أوساط النخب العربية. وقد يبدو ذلك أمراً بديهياً، حتى لو نظرنا إلى هذه العلاقة خارج الإطار الأيديولوجي الذي يحدد طبيعة إشكاليتها. إنها العلاقة التي تبرز للوهلة الأولى بوجهها الإشكالي، لمجرد تصور طرفيها. يصبح الحديث عن التراث والحداثة تقابلياً، لجهة كونهما في وضع المتضايفين. حيث الحديث عن أحد ما يستدعي سؤال وصورة الآخر. وهذا الوجه الإشكالي الجدلي المنظور إليه في ضوء تجادل طرفي العلاقة وتداخلهما وتبادلهما الوظيفي، هو ما يمثل موضوع هذا الفصل من الدراسة[1].

وهو الموضوع الذي أثير حوله أكبر وأهم نقاش في الفكر العربي والإسلامي المعاصر. ولا يزال محل نزاع لم ينقطع حتى الآن. وقد فسر البعض سريان هذا النزاع، بعامل الفشل الذريع الذي آل إليه الوضع العربي. بينما تناءى سريان هذا السؤال في الفكر العربي والإسلامي المعاصر للبعض الآخر، كعلامة على ضرب من المحايثة. نظراً لاستمرارية حضور التراث في الوعي العربي والإسلامي الحديث والمعاصر.

هذا، بالإضافة إلى أن هذا الاهتمام، نابع من واقع لحظتنا، بوصفها لحظة تعيش على إيقاع السؤال الأعظم، الذي لا يزال مطروحاً بإلحاح في المجال العربي والإسلامي، ألا وهو سؤال: النهضة![2].

---

(١) نشير هنا إلى أن هذا الفصل سوف ينقسم إلى قسمين: الأول يبحث في مسألة التراث ومشكلة المناهج وتعدد القراءات، بينما القسم الثاني سيتناول إشكالية الحداثة في ضوء سؤال الأنا والآخر وإشكالية «الاستعارة» وما يتفرع على ذلك من إشكالات، بعضها يتصل بمشكلة المنهج.

(٢) ـ يقول محمد عابد الجابري رداً على د. سعيد بن سعيد العلوي: «ومع ذلك فأنا أذكر أن الشاغل الايديولوجي هو شاغل النهضة، شاغل توظيف التراث أو جعله حاضراً في النهضة العربية المعاصرة [..] نحن أيضاً لدينا مشروع مستقبلي لا زلنا نعبر عنه بـ «النهضة» لازال نهوضياً. والنهضة على كل حال،=

وقد أرجع البعض، أسباب هذا التضخم في الاشتغال بسؤال التراث والحداثة، إلى حالة «الإخفاق والانسداد التي ولجتها البلاد العربية منذ مطلع العقد السابع من القرن العشرين بعد أن تعرض مشروع النهضة والتقدم فيها إلى انتكاسة فادحة»[1]. وأيضاً ترجع أسباب هذا الانهمام الكبير بمسألة التراث إلى «حالة التأجيل التي مازالت توجد عليها اليوم أسئلة الماضي [...] إخفاف الحاضر: حاضر العرب، في إنجاز مطالب النهضة والتقدم والحداثة وسواها، أنتج كل الأسباب لتجديد سلطة التراث بوصفها سلطة ماضٍ لم ينته في حاضر لم يبدأ»[2].

إن الشرط الموضوعي الأهم الذي أذكى هذا الانهمام بمسألة التراث وعلاقته بالحداثة في الاشتغال النقدي العربي والإسلامي المعاصر، بهذا الحجم الكبير، واللافت للنظر، إلى حد جعل البعض يرى في ما تمّ إنتاجه من نصوص حول التراث في ربع قرن الأخيرة، «يناظر في الكم ما في حوزتنا ـ حتى الآن ـ من نصوص التراث نفسه»[3]. أجل، إن الشرط الموضوعي الأهم، هو فيما أدت إليه نكسة حزيران ـ ١٩٦٧ ـ ، تلك التي ضغطت على الفكر العربي والإسلامي المعاصر باتجاه إعادة تأثيث إشكالياته على أرضية من التشخيص الجديد للمشكل العربي. وقد بدا تأثيرها على الوعي العربي واضحاً، رغم كل المحاولات التي رامت التخفيف من وطأتها النفسية إلى حد أعادت فيه الفكر العربي والإسلامي إلى وضعية الأزمة. أو لنقل بتعبير د. محمد جابر الأنصاري: إنها وضعته «تحت الحصار»[4]. فهي النكسة التي كشفت «عن أقسى هزائم العرب، ليس بالمعنى العسكري فحسب، وإنما بمختلف الأبعاد الكيانية الأخرى»[5]. وهذا ما يؤكد على أهمية حضور الهزيمة في تحليلنا للصراع الأيديولوجي في الفكر العربي والإسلامي المعاصر. بوصفه فكراً يحمل، انجراحات مرضية على حد تعبير

ـ مرتبطة بالجانب الفكري إلى حد كبير» انظر وقائع الندوة التي عقدتها مجلة الوحدة؛ محمد عابد الجابري؛ **التراث والحداثة دراسات ومناقشات**، ص ٢٨٢ ـ ٢٨٣، ط١ ـ سبتمبر/أيلول ١٩٩١ ـ المركز الثقافي العربي ـ الدار البيضاء ـ بيروت.

(١) عبد الإله بلقزيز، **أسئلة الفكر العربي المعاصر**، ص ٨٦، كتاب المعرفة للجميع، ط١ ـ مطبعة النجاح الجديدة ـ الدار البيضاء المغرب ـ أكتوبر/تشرين الثاني ٢٠٠١.

(٢) المصدر السابق، ص ٨٦ ـ ٨٧.

(٣) المصدر السابق، ص ٨٣.

(٤) د. محمد جابر الأنصاري: **مساءلة الهزيمة**، ص ١٢ ـ ط١ ـ ٢٠٠١، المؤسسة العربية للدراسات والنشر ـ بيروت.

(٥) المصدر السابق، ص١٢.

د. علي زيعور، أو عقلاً في أزمة كما سيتبين لنا من خلال قراءة الجابري ونقده للعقل العربي، أو عقلاً مهزوماً كما في «مساءلة الهزيمة» لمحمد جابر الأنصاري. لقد تعدى تأثير هذه الهزيمة إلى مجال العقل العربي بعد أن كانت الهزيمة، هزيمة عسكرية. الأمر الذي أدى إلى هذا الاستنفار للحركة النقدية العربية والإسلامية المعاصرة ـ في نوع من الاستجابة للتحدي ـ باتجاه الدفع بالمسألة إلى أقصى حدود الاشتغال، حيث بات السؤال ملحاً: أين الخطأ، وأين المشكلة؟

ويعبر الناقد العربي د. عبد العزيز حمودة عن هذا الربط بين واقع النكسة والهزيمة، والحاحية سؤال التحديث قائلاً: «بالمنطق نفسه يمكن فهم ما حدث في السنوات التي أعقبت الهزيمة العسكرية عام ١٩٦٧، حينما اعتبرها قطاع كبير من الشعب العربي هزيمة لعقل عربي مختلف، ومن ثم بدأ البحث المحموم، وسط إحباطات مؤلمة، عن تفسير انتهينا فيه إلى الرغبة المحمومة في تحديث الأداة العسكرية وفنون القتال وإدراة المعارك. وقد استملكت قة منا رغبة الجماهير العربية في تحقيق تحديث كامل، لتحقيق «حداثة» انتهت بنا إلى الارتماء الكامل في أحضان الثقافة الغربية ومنجزات العقل الغربي دون تمحيص أو ترو»[1].

الجديد والقديم في الخطاب النقدي التراثي

إن الحديث عن إشكالية العلاقة بين التراث والحداثة في إطارهما الأيديولوجي كما تحدد بعد نكسة حزيران، تحت وطأة التحولات الفكرية والنقدية، وأيضاً تحت وطأة الهزيمة العسكرية. لا يعني أنها إشكالية لم تلق اهتماماً من قبل وفي المجال نفسه. نعم، ربما تمّ تداول الإشكالية في ضوء تعبيرات واصطلاحات مختلفة، وبمستوى من الاستشكال أقل وأخف مما حصل بعد عام النكسة. لا يخفى أن عبارة «الحداثة والتراث» ليست عبارة عريقة في التداول العربي الحديث بالمفهوم نفسه الذي يتم تداولها الآن، حتى ولو كان هناك جذر اشتقاقي عربي لمصطلح «حداثة» أو «تراث». لم تحضر العبارة بشحنتها المفهومية والأيدولوجية في أدبيات الإصلاح والنهضة العربية والإسلامية. لقد تحدث هؤلاء عن مسألة التقدم والتأخر بمعناهما المباشر، كما يشير إلى ذلك عنوان كتاب شكيب أرسلان: «لماذا تأخر المسلمون، ولماذا تقدم غيرهم»!

لقد كان الاستعمال الأكثر حضوراً، لصالح اصطلاحات ومفاهيم، نظير: التقدم والمدنية

---

(١) د. عبد العزيز حمودة، «المرايا المقعرة»، ص٢٨ ـ عالم المعرفة مطابع الوطن ـ الكويت ـ أغسطس/آب ٢٠٠١.

وغيرهما، مما له جهة اشتراك مع مفهوم الحداثة في حدود معينة، وما به امتياز، يجعل مفهوم الحداثة أكثر تعقيداً وأيديولوجية من المفاهيم المذكورة. ولو أننا أطلقنا العنان، وتسامحنا في استعمال مفهوم الحداثة والتراث على غير حمولته المفهومية في مجال النقد الأيديولوجي العربي الإسلامي المعاصر، فسوف نجد أن سؤال الحداثة مقابل التراث، لها ما يقابلها في الخطاب التقليدي، نظير الأصالة والمعاصرة..التقليد والاجتهاد..الاتباع والإبداع. ففي نهاية المطاف، هو سؤال قديم لم يبرح، قط، الفكر العربي والإسلامي منذ قرون.

ولذا، نؤكد على أن المعنى العام للحداثة والتراث، بوصفهما تعبيرين عن واقعين متضايفين، كما تحيل عليهما المفاهيم التقليدية المذكورة، لا يخدم أغراض هذا البحث. وذلك لسبب بسيط جداً، وهو أن لا نزاع حول الحداثة والتراث بالمعنى العام، وإن بداية النزاع، هو بداية تطور وتشعب المفهوم ذاته، أي بداية تكون الإشكالية المذكورة.

صدمة الحداثة، أو ميلاد إشكالية الحداثة في الخطاب العربي والإسلامي

يعد القرن التاسع عشر الحقبة التاريخية التي شهدت ما سمي بعد ذلك بـ «صدمة الحداثة»؛ التي تفجرت مع الاحتلال الفرنسي لمصر (١٧٩٨ - ١٨٠٥)، والتي كان لها الفضل في إيقاظ سؤال علاقة «الأنا» بالآخر، بوصفه متقدماً وحديثاً. وقد كانت مصر، هي الساحة العربية الإسلامية الأولى التي شهدت أولى إرهاصات التحدي،وأولى صدمات الغرب الحديث. وليس الغرض من دراستنا هذه، بحث تفاصيل ويوميات هذه الصدمة الحداثية في مصر أو في عموم العالم العربي والإسلامي، الذي بدا يتساقط بعد ذلك، الواحد تلو الآخر في قبضة الاستعمار. ما جعل كل قطر من أقطاره يعيش تجربة خاصة مع هذه الصدمة. الأمر الذي أدى إلى بروز أولى ملامح إشكالية العلاقة بين التراث والحداثة على خليفة الإشكالية نفسها التي دارت حول «الأنا» والآخر». وحتى وإن لم تبرح هذه الإشكالية إطارها البسيط، على خلفية العلاقة التضايفية بين التقدم والتأخر، إلى دائرة الاستعمال الأيديولوجي والنقد الأيديولوجي، فإنها حقبة خلفت لنا ما يؤكد على أنها إرهاص تاريخي لما هو عليه التداول المعاصر للإشكالية. ففي مصر والشام، أدى واقع هذه الصدمة إلى انقسام في صفوف النخب العلمية والفكرية إلى جبهتين: جبهة التيار الإصلاحي، الذي مثّله كل من رفاعة الطهطاوي وخير الدين التونسي والأفغاني والكواكبي ومحمد عبده وشكيب أرسلان؛ وجبهة التيار التغريبي والليبرالي، يمثلها شرذمة من السلاك على درب القطيعة التامة مع الماضي. وهو موقف موسوم بالحالة العدمية

والإنكارية الشديدة لكل مظاهر الثقافة العربية والإسلامية إلى حد الدعوة إلى فصل «مصر» عن المجال العربي والإسلامي. وقد مثّل هذا التيار أشخاص من بلاد مصر والشام، أمثال فرح أنطون ولطفي السيد وسلامة موسى وغيرهم. لم يكن التيار الأول ليرفض الحداثة أو المعاصرة، بل لقد تبنى سؤالها وناضل نضالاً مستميتاً من أجل التحديث. لكنه رفض أن يكون شرط المعاصرة، تقويض التراث. لقد حاول هؤلاء أن ينسجوا علاقة مصالحة بين التراث والحداثة، على أساس ما يمكننا نعته بالإرهاصات الأولى للنقد المزدوج الذي ظهرت بوادره مع الأفغاني ومحمد عبده. وما يؤكد على أنه حتى ذلك الوقت لم يكن الجدل القائم بين دعاة الاعتراف بالتراث أو الأصالة، بشرط تحريره من مظاهر التخلف، وبين دعاة الالتحاق بالغرب كما هو، يأخذ البعد الأيديولوجي الآني، كون الخطاب الإصلاحي جاء أكثر فهماً واستيعاباً لسؤال النهضة والتقدم من دعاة الليبرالية، بصورتها التاريخية التقليدية. فلقد جاءت كبرى الدعوات الإصلاحية والتحديثية، سواء على مستوى الفكر السياسي أو الإداري أو الاجتماعي والثقافي من قبل هؤلاء المصلحين. ما يؤكد أن الحركة الإصلاحية، تنطلق من المجال الديني نفسه. وهو الأمر الذي حدث في النهضة الأوربية، حيث كان الفضل لرجال الدين المفكرين والمتحررين في دفع عجلة الإصلاح الديني، وبالتالي بدأ عصر النهضة[1].

لقد مثلت تجربة رفاعة الطهطاوي، المثل الأسطع على هذه الصدمة التي انعكست بشكل سافر في أشهر كتاب له: «تخليص الإبريز في تلخيص باريز». وقد ظل كتابه الأخير بمثابة وثيقة كاشفة عن تفاصيل الحياة اليومية التي كانت محط إعجاب وإثارة ودهشة بالغة عند رفاعة الطهطاوي، الذي كان قد رافق البعثة المصرية إلى أوروبا، بوصفه إماماً لا طالباً[2].

(١) ثمة خطأ شائع، في قراءة عصر النهضة وظروف نشأتها في أوروبا. حيث اعتبرت النهضة الأوروبية ثورة ضد رجال الدين، في حين أن رجال الدين هم المساهم الأكبر في مسار النهضة الأوربية. وإن قراءة دقيقة تؤكد على أن أبرز رموز النهضة الأوروبية كانوا لاهوتيين.

(٢) هذا مصداق لما ذكرناه قبل قليل. فرفاعة الطهطاوي هو عالم دين قبل كل شيء. وإنما كان دوره في البعثة بوصفه إماماً يؤم للصلاة ويرعى الشؤون الدينية للبعثة. يقول خير الدين الزركلي في موسوعة الأعلام: «رفاعة رافع بن بدوي بن علي الطهطاوي (١٢١٦ - ١٢٩٠هـ/١٨٠١ - ١٨٧٣م)، يتصل نسبه بالحسين السبط (...) وهو من أركان نهضة مصر العلمية في العصر الحديث [...] وأرسلته الحكومة المصرية إماماً للصلاة والوعظ مع بعثة من الشبان أوفدتهم إلى أوروبا لتلقي العلوم الحديثة... »، علي أحمد كنعان، تقديم «الديوان النفيس في إيوان باريس» برفاعة الطهطاوي، ص ١٦ ط١ - ٢٠٠٢، المؤسسة العربية للدراسات والنشر - بيروت.

وهو الأمر الذي يؤكد على ما ذكرنا آنفاً؛ كون علماء الدين في المجال العربي والإسلامي، لم يكونوا خارج هذا التأثير أو غير معنيين بسؤال العصر. بل كانوا أصحاب مبادرات ومشاريع كبرى. لقد أطنب الطهطاوي في كتابه الأخير، الذي ما أراد له أن يكون أدباً للرحلات، بل شاهداً على عمق الفجوة المدنية بين غرب متقدم حديث، وعالم عربي وإسلامي متخلف. مستعرضا شواهد من المظاهر الاجتماعية المرئية والعادات المدنية المعاشة والسلوك الحضاري الممارس؛ إلى حد الإنبهار، وأحياناً الشطط في الوصف(1). لكن الطهطاوي خرج بنتيجة أخرى، لعلها ما شكل أرضية الفكر النهضوي العربي والإسلامي فيما بعد، وهو كون النهضة والحداثة والمدنية، يمكن أن تقوم على أساس من المصالحة مع الأصالة. على أن الأصالة يجب من منظور الطهطاوي، أن تخضع لحد أدنى من الإصلاح والتجديد(2). إذن، نحن إزاء بوادر لما يمكن نعته بالإصلاح الديني العربي والإسلامي، الذي تفجر مع نخبة من العلماء والإصلاحيين، الذين كان رفاعة الطهطاوي في طليعتهم.

لقد حدث هذا الجدل الواسع حول موضوع التقدم والتأخر في مفهومه العام، أي «لابدية» التقدم وإدخال مظاهر المدنية إلى البلاد العربية، والسير على منحى الإفرنجة في التقدم، كما بدا واضحاً من كلام رفاعة الطهطاوي(3). ومع ذلك لم يكن هناك استيعاب كبير لميكانيزمات التقدم والتأخر الاجتماعيين. كانت الدعوة بسيطة تأتي بصيغة «اللابد» و«الواجب»، ولكنها لم تمتلك سؤال «الكيف». وهذا ما يفسر تأجيل الأزمة إلى حين. الأمر نفسه ينطبق على التيار الليبرالي التقليدي، الذي وقع في العدمية حتى قال عنه الكواكبي: «وأما الناشئة المتفرنجة، فلا خير فيهم لأنفسهم فضلاً عن أن ينفعوا أقوامهم وأوطانهم شيئاً وذلك لأنهم لا خلاف لهم، تتجاذبهم الأهواء كيف شاءت، لا يتبعون مسلكاً ولا يسيرون على ناموس مطرد»(4).

---

(1) لقد شطّ الطهطاوي في وصفه لأحوال المدنية الفرنسية حتى أوقع نفسه في ضرب من التصنيف العنصري. وذلك حينما يقول مثلاً: «فأين هذه الأوض [جمع أوضة] بما احتوت عليه من اللطائف من أوضنا التي يحيا فيها الإنسان بإعطاء شبق الدخان من يد خادم في الغالب أسود اللون». أقول: لا أجد للطهطاوي مبرراً لهذا الخطأ، إذ لا مبرر لكل ما هو عنصري.
انظر: «تلخيص الإبريز في تلخيص باريز» ص131 المصدر السابق نفسه.

(2) وهذا ما يتضح من وصفه لأحوال المدنية والعمران الأوروبي، لا سيما الفرنسي منه. فهو يرى أن العرب أولى بهذه الآداب وتلك الفنون من هؤلاء. وهذا في حد ذاته جوهر دعوته الإصلاحية.

(3) لا سيما في الصنائع والفنون التي أعجب بها أيما إعجاب في بلاد الإفرنجة.

(4) عبد الرحمان الكواكبي، أم القرى، ص134، ط5 ـ 1996م دار الشرق العربي ـ حلب ـ سورية.

لقد ظهر من خطاباته المحكومة، كنظيراتها، بإسراف كبير في مستوى الدهشة والانبهار، التي انتهت إلى ردات الفعل العدمية المذكورة، وليست الدهشة التي يفترض أن تدفع بالفكر العربي والإسلامي المعاصر إلى مزيد من الاجتهاد في استيعاب أزمته وتدارك الحلول الناجعة.

إن أهم ما يلاحظ على هذا المسار من الاشتغال النظري على موضوع العلاقة بين القديم والحديث، هو التحول الذي بدأ يطرأ على مفهوم التحديث نفسه، الذي كان هو المفهوم الطاغي على البلاد العربية والإسلامية، منذ محمد علي باشا، وحتى قبيل نكسة حزيران. فهل هذا التحول في المنظور من مفهوم «التحديث» إلى مفهوم «الحداثة»، هل كان بدافع التطور الطبيعي للمفهوم أم أن عوامل أخرى، هي ما كان وراء هذا التحول المفاجئ برسم إشكالية «الأنا» والآخر» أو «التراث» و«الحداثة»؟

لقد كان هذا في حد ذاته محلاً للنزاع بين أقطاب الفكر العربي والإسلامي المعاصر. على أن التحول من مفهوم التحديث إلى مفهوم الحداثة، هو تحول باتجاه النظرة الشمولية التي يحملها المفهوم الأخير، أي المفهوم الذي يحمل دلالة تطال حدود الفكر والثقافة وليس مجرد البنيات والهياكل التحتية. لكن هناك من رأى في هذا التحول أمراً آخر غير بريء. فلا هو بمسألة تاريخية موضوعية، ولا هو بمتطلب عام. إنه بمعنى آخر «خديعة كبرى» تبنتها نخب معينة. هكذا يعبر، صاحب «المرايا المقعرة» ـ د. عبد العزيز حمودة ـ: «نضيف هنا أن الربط بين «الحداثة» و«التحديث»، كان هو الخديعة الكبرى التي قام بها الحداثيون العرب عندما وجهوا الرغبة الشعبية الشاملة في التحديث، بعد الهزيمة العسكرية، في اتجاه تبني الحداثة دون أن يدركوا، إذا افترضنا حسن النية أو في تجاهل متعمد، إذا افترضنا سوء النية، أن التحديث لا يعني «الحداثة» بالضرورة»[1].

ومع ذلك نقول، بأن الإشكالية مدار بحثنا، تبدو ملحقة اليوم بما يمكن أن نسميه بالنقد الايديولوجي. فيبقى السؤال الآني هو: كيف دخلت الايديولوجيا حقل التراث ودائرة سؤال الحداثة والتحديث... بل كيف أصبحت هذه العلاقة نفسها بين الطرفين المتضايفين، تعكس رؤية ايديولوجية معينة؟ ذلك لأن الإحساس بهذا الجدل نفسه، هو إحساس نابع من تصور مسبق وخلفية رؤيوية حديثة، لم تفعل «صدمة الحداثة» سوى أن فجرتها وأبرزتها في الواجهة. على أن أهم سؤال يطرح الآن: كيف أصبح التراث أو الحداثة، مداراً للايديولوجيا العربية

---

(١) د. عبد العزيز حمودة، **المرايا المقعرة**، ص٢٩ سبق ذكر المصدر.

والإسلامية المعاصرة، وكيف أصبح التراث والحداثة في خدمة الأيديولوجيا، بعد أن كان من المفترض أن تكون هذه الأخيرة في خدمتهما؟!

قلنا قبل قليل، بأن الحداثة من جهة المفهوم العام، تستدعي مقابلها التاريخي، أي التراث. والعكس يصح أيضاً. فالحداثة والتراث بهذا المعنى يدلان على السبق واللحوق الزمنيين وبهذا المعنى يصبح لكل أمة تراثها وحداثتها بالفعل، أياً كانت صورة هذا السبق واللحوق الزمنيين. وبهذا المعنى يصبح لكل أمة تراثها وحداثتها بالفعل، أياً كانت صورة هذا السبق الزمني أو ذاك اللحوق الزمني. فيلزم حينئذ أن نتحدث عن تراثات وحداثات في التاريخ العربي الإسلامي. فيكون بهذا المعنى، العصر العباسي يشكل الحداثة إزاء العصر الأموي وهلم جرا. وهذا المعنى في الحقيقة لا يمثل جوهر الإشكالية مدار بحثنا، حيث تضيع المعايير. إن إشكاليتنا قيد الدرس، هي خارجة تخصصاً عن مفهوم التضايف الزمني، بما أنها ذات صلة بتاريخ وبنية محددتين. حتى التاريخ هنا لا ينبغي أن يفهم بوصفه كرونولوجيا جوفاء، بل إن الأحداث التي تترك تحولات حقيقية وإنجازات كبرى، هي وحدها ما يشكل التاريخ. فالمجتمعات التي لا تشهد هذا النوع من التحولات والأحداث الكبرى، هي مجتمعات، بالأحرى، لا تاريخ لها، وإن تعاقب عليها الزمان بوصفه محض كرونولوجيا. فليس كل تقدم زمني، في ضوء إشكاليتنا، هو حداثة بالضرورة، أو تقدم تاريخي حتماً. فالحداثة، وإن كانت مسألة تاريخية كما سنرى في دراستنا، هي ذات مدلول بنيوي ومعياري. حيث في الزمان الواحد والمجالات المتعاصرة في الحقب، يمكننا أن نتحدث عن أمة دخلت الحداثة وأخرى لم تدخلها بعد. وحينما نقول إنها لم تدخل الحداثة بعد، تنهال علينا جملة من التساؤلات: فهل هي يا ترى تعيش في الماضي وفي التراث؟ حسب المفهوم العام الذي يرى إلى التاريخ مجرد سبق ولحوق كرونولوجي، يكون هذا ضرباً من المستحيل. لكن حسب المفهوم المعياري للحداثة والمفهوم المعياري للحداثة والمفهوم الاعتباري للتراث، يكون ذلك أمراً ممكناً. فليست الأمم هي من يذهب ليقيم في الماضي، بل هي من يستدعي ماضيها عبر هذا التراث الذي يحضر في حاضرها ويشكل سلطة معيارية. إن التراث لا يموت بالتقادم، بل قد يمتد فينا، في وعينا وفي مؤسساتنا وهياكلنا. وقد يتحول إلى عائق للحداثة. كما أن الحداثة نفسها قد تصبح عائقاً ضد الحداثة، إذا ما انهال السؤال الآخر: إن كنا لم ندخل الحداثة؛ فهل هذا يا ترى يعني أن الحداثة قائمة في الغير؟ والجواب عن هذا السؤال يفتح جدلاً واسعاً حول إشكالية الأنا والآخر، ومفهوم الاستدماج والاستلاب. وهو ما سنبحثه في محله.

النقد الأيديولوجي ومسألة التراث والحداثة

شكلت نكسة حزيران ١٩٦٧، مبتدأ نشوء إشكالية جدلية اسمها: التراث والحداثة. شهدت نقاشاً بلغ منتهى قوته وشموليته سيتداعى خلال السبعينات والثمانينيات من القرن المنصرم. وهي المرحلة التي انتظم فيها سؤالا التراث والحداثة في إطار مشاريع كبرى وموسوعية، عمقت النقاش ووسعت من دائرة الاشتغال. إلى حد يمكن أن يقال، بأن هذه الحقبة من التفكير العربي الإسلامي المعاصر، هي حقبة سؤال الحداثة ومسألة التراث بامتياز. السؤال الذي تلتمس حضوره المكثف في كل الأعمال الفكرية والنقدية والأدبية، وتصادفه في المراكز الثقافية والجامعات ووسائل الإعلام... لم يعد السؤال بعد ذلك، حبيس صيغته الأرسلانية: لماذا تأخر المسلمون وتقدم غيرهم؟ بل أصبح سؤالاً مباشراً وواضحاً يحمل آثار الهزيمة، وأيضاً يستشرف جواباً ثاوياً في صلب السؤال ذاته: لماذا انهزمنا وانتصر غيرنا؟ الجواب: لأننا لسنا مثلهم. لم ندخل الحداثة، أو لأننا لم نُعد العلاقة الصحيحة مع ثراثنا على النحو الذي يجعلنا ننخرط في الحداثة باجتهادنا وإمكاناتنا ومعاييرنا... هذا الجواب، هو في حد ذاته يفجر إشكالية التراث والحداثة في صور ثلاث «هل نقبل بالحداثة على خلفية القطيعة مع التراث. أم هل نقبل بالتراث كما هو ونتنكر للحداثة. أم أننا نبحث عن صيغة ثالثة لإعلان المصالحة والتوافق بين التراث والحداثة، هذا إن كان هناك من طريق ثالث أصلاً؟

لقد أصبح الحديث أعمق من أي وقت مضى، لأنه ربط بين الأزمة والوعي التاريخي، كما سنجده واضحاً في قراءة د. عبد الله العروي، وإلى حد ما عند د. محمد عابد الجابري. كما ربط بين الأزمة والعقل العربي كما سنجد عند هذا الأخير، في محاولة إثبات عقل ماهوي خاص بمحدداته المعرفية والسياسية. في أفق المطالبة بنوع من النقد المتجه نحو العقل ذاته. ليس بالمعنى النقدي الكانطي في نقد العقل المجرد أو العملي، بل بالمعنى الذي نجده عند ريجيس دوبريه في نقد العقل السياسي الأوربي، أو إلى حد ما في حفريات ميشل فوكو. العقل هنا بالمعنى الخاص لكل ثقافة، وبحسب التقسيم اللالاندي، أي العقل المكوَّن ـ بفتح الواو ـ[1]!

(١) يقسم أندري لالاند العقل إلى مكوَّن ـ بفتح الواو مع الشدة ـ ومكون ـ بكسر الواو مع الشدة ـ أو بتعبير آخر إلى عقل منظَّم وعقل منظِّم. وما النهضات سوى ثورة العقل المكوِّن ـ بالكسر ـ على العقل المكوَّن ـ بالفتح ـ. وقد استعار الجابري من «لالاند» هذا التقسيم ليجعل من عصر التدوين مصداقاً للعقل المكوَّن ـ بالفتح ـ.

لقد عرفت الساحة بعد ذلك ميلاد مشاريع ايديولوجية كبرى تتجه بالنقاش إلى ما وراء الحطام السياسي والثقافي، قبضاً على بنية العقل والوعي العربيين والإسلاميين. متترسين بأساليب نهاجية ـ بغض النظر عن مدى استيعابهم لها أو إتقانهم لها ـ هي أحدث المناهج المتداولة في الغرب الحديث. ما جعل النقاش يرقى أحياناً، ليقف عند مدى مصداقية تنزيل هذه المناهج على حقل التراث. وما مدى قدرة النقاد العرب على استيعاب وإتقان هذه المناهج. بل لقد طال النقاش اليوم حدود المناهج المذكورة في منابعها وداخل مجالاتها التداولية الأم، ونقد أصولها قبل أن تصل إلى مرحلة التنزل على التراث. ما يعني أن النقاش شهد هو الآخر، تطوراً مهماً وملحوظاً!

ويبقى هنا أن نوضح أكثر، موضوع بحثنا ومسألة أخرى تتصل بالمنهج. لقد قلنا إذن، بأن مسألة العلاقة بين التراث والحداثة لم تعد مسألة طرفين متضايفين، بل هما طرفان جدليان متداخلان بقدر ما هما متخارجان. ذلك لأن الحديث أصبح يتجه إلى سؤال آخر، وهو: ماذا يمكن أن يقدمه التراث للحداثة، وما هو الشيء الي يمكن أن يفيده التراث من الحداثة. وهنا يصبح الحديث عن العلاقة برسم الوظيفة. أي إن النقاش هو أبعد من دعوة للانخراط في الحداثة على أساس إعلان القطيعة التامة مع التراث، ولمحاولة فهم التراث على أساس فيلولوجي قصاراه إقامة حقل تجارب للأشباه والنظائر في دائرة التراث. بل الأمر يتعلق بتبادل وظيفي، يجعل التراث نفسه قابلاً للتعبئة الايديولوجية باتجاه الحداثة، كما يجعل التراث نفسه قابلا للتأويل والتشريح الحداثي. فالتراث هو الآخر يحتاج إلى مناهج وعلوم وخبرات الحداثة، لتفعيل وضع قرائي أفضل وأعمق لمتونه وفعالياته. وثمة سؤال آخر يبرز ها هنا، وهو: هل التراث يعني هنا «الإسلام» في حد ذاته، ومن ثمة هل الإجهاز على التراث أو نقده، هو بهذا المعنى إجهاز على الدين ونقد للإسلام؟

وهذا بدوره محل نزاع، غير أن الطرح الغالب يرمي إلى تحميل التراث معنى الفكر الذي كونه العرب والمسلمون عن دينهم، وعن خبرات معاشهم وإنجازاتهم. وعليه، يكون النقد الموجه لهذا التراث أمراً مشروعاً. ويظل حينئذ الإسلام كتعاليم خارج النقاش. حيث لا يمثل إنجاز العرب والمسلمين ولا يدخل في ما أنتجوه، وإن بدا التداخل واضحاً بين الإسلام وبعض العادات والتقاليد والمؤسسات الاجتماعية. فهذا التداخل هو تاريخي وثقافي لا صلة له بالتعاليم من حيث هي خطاب معطى! وهذا لا يعني عدم وجود من يرى الإسلام نفسه داخل في جدلية التراث والحداثة، أو إنه مسؤول عن هزائم العرب ونكساتهم.

الفصل الأول:

الايديولوجيات العربية المعاصرة وإشكالية التراث

القسم الأول: خطاب القطيعة وتشريح العقل.

القسم الثاني: خطاب الوصل الثوروي.

القسم الأول:

خطاب القطيعة وتشريح العقل

توطئة: في مفهوم القطيعة

يعتبر مفهوم القطيعة، المفتاح الأساسي لفهم طبيعة النزاع الايديولوجي الذي شهده الفكر العربي والإسلامي المعاصر حول مطلب الحداثة والموقف من التراث. فلا وجود لقراءة جديدة حول التراث، لم تقترب أكثر أو أقل من هذا المفهوم، أو تستوظفه في سياق نقدها. وسواء أكانت المشاريع المهتمة بالتراث تنتمي للمقاربة الايديولوجية أو المقاربة المعرفية الخالصة، فإن مفهوم القطيعة يحضر بشكل لافت للنظر. وإذن، فهو نفسه مفهوم قابل للتوظيف الايديولوجي بقدر قابليته للتوظيف المعرفي. على هذا الأساس يمكننا القول، بأن مفهوم القطيعة، وإن كان منشؤه علمي بحت وربما جاء ليقطع الطريق على الاختراق الايديولوجي نفسه للمعرفة، إلا أنه يعتبر أفضل هدية قدمها النقد المعرفي إلى المقاربة الايديولوجية. ومع أن هذا المفهوم المتداول بكثافة في النقد المعرفي والايديولوجي العربي والإسلامي المعاصر، هو العنصر الجامع لمختلف الخطابات والمشاريع النقدية العربية والإسلامية المعاصرة، إلا أن هناك جانباً كبيراً من الاختلاف، لا يستهان به، في طبيعة وحيثيات القطيعة المنشودة. فهل يا ترى، هي قطيعة تامة وجذرية مع التراث، أم هي قطيعة موضعية جزئية انتقائية معه أم هي قطيعة مع فهم معين للتراث أم قطيعة مع التراث نفسه... ؟

هذا بالضبط ما دعانا في هذا البحث، للتركيز على ثلاث صور لهذه القطيعة، من خلال ثلاثة مشاريع نقدية، لعلها في تقديرنا، الأكثر أهمية والأبلغ صيتاً من نظرائها. إذ ما دونها لا يعدو كونه سوى اجترار لنفس الصورة أو أنه واقع في الضفة الأخرى للنقد الايديولوجي العربي والإسلامي المعاصر، المناهض لفكرة القطيعة والمقوض لدعواها. وأعني هنا، ثلاثة مشاريع،

لكل من عبد الله العروي ومحاولاته لنقد الوعي التاريخي العربي والإسلامي، ومحمد عابد الجابري في رباعيته الضخمة التي بلغت جزءها الرابع، ومحمد أركون، في مشروعه النقدي، الرامي إلى إعادة قراءة التراث في ضوء مناهج ألسنية وأنثربولوجية حديثة، في أفق ما يسميه بالإسلامية التطبيقية.

ومع أن المفكرين الثلاثة المذكورين، يقفون على أرضية مشتركة، قوامها النقد والدعوة إلى القطيعة، إلا أن حيثيات هذه القطيعة هي ما يشكل أرضية تمايز بينهم. وذلك، بحسب طبيعة التكوين وجغرافيته والإطار المعرفي والمسوغات الايديولوجية لكل باحث على حدة. ويبدو، من خلال فحص فكرة القطيعة بالصورة التي تحضر بها في أعمال أولئك، أن هناك اختلافاً في المداخل. فمدخل العروي لمفهوم القطيعة يختلف عن مدخل الجابري. وأيضاً الأمر نفسه بين الجابري وأركون. وهذا يعني، أن وجود ما به اشتراك هذه المشاريع في بعض مفردات الرؤية لا ينبغي أن ينتهي بنا إلى إعلان ما به اشتراكها على نحو تام أو يحجب عنا ما به امتيازها في باقي المساحات الأخرى. فالقطيعة عند العروي، تأخذ معنى الطفرة التاريخية، بالمعنى الذي تذهب إليه المادية التاريخية، ما يجعل من هذا الأخير، تاريخانياً بامتياز. أما القطيعة عند محمد عابد الجابري، فهي تأخذ معنى الثورة العلمية كما هي عند غاستون باشلار وطوماس كون؛ ما يجعل منه بنيوياً بامتياز.

أما القطيعة عند أركون، فهي تعيش على إيقاع معطيات الثورة المنهاجية الجديدة، التي تمتد إلى مختلف الحقول، في اللغة والتاريخ والاجتماع والنفس. فهي بهذا المعنى قطيعة مع أساليب القراءة والفهم. وهو مفهوم يلتقي مع كافة الأطر المعرفية التي تشكل المجال التداولي للحداثة الغربية، وإن كان يتجه إلى المنظور الإبستمي الفوكوني كما سنرى لاحقاً.

مبحث أول:
خطاب القطيعة الكبرى؛ عبد الله العروي مثالاً

تشكل أطروحة العروي، ظاهرة فريدة من نوعها في المجال العربي. فهو في طليعة المبادرين إلى فتح باب النقد الايديولوجي في الفكر العربي، كما أوضحنا ذلك بتفسير في الباب الأول من هذه الدراسة. وهو من أكثر المثقفين العرب جرأة في أطاريحه التاريخانية. ومن أبرز الدعاة للكف عن الحديث عن خصوصيات المجال العربي والإسلامي، والدخول في الحداثة بشروطها هي لا بشروطنا نحن. وذلك هو ما يميّز منظوره للقطيعة، حيث يبدو الأمر

هنا يتعلق بما وصفناه بالقطيعة الكبرى. فما خلفيات هذه الدعوة، وما حيثياتها وما مدى قدرتها على الصمود، وما هي مآزقها الراهنة وآفاقها المستقبلية؟

لقد سعى العروي إلى صياغة سؤال الحداثة على نحو يؤدي حتماً إلى طرد مقابله؛ أي سؤال التراث، من دائرة المطلوب إنجازه. فالعروي لا يقدم رؤية جديدة للحداثة، ولا ينخرط في لعبة نقدها، على الرغم من تمسكه بأهداب الفكر التاريخي الآيل حتماً إلى معانقة الطرح الكوني. بل إنه يؤشر إلى وجود هذا النموذج ماثلاً أمام أعيننا. إنها الحداثة كما هي في الغرب، يجب أن تحضر كما هي في الغرب في المجال العربي والاسلامي. وإن مهمة العرب والمسلمين اليوم، أن يبذلوا جهداً كبيراً في استيعاب دروس الحداثة. وفي الوقت نفسه، أن يكفوا عن أن يتحدثوا عن خصوصيتهم كعرب أو كمسلمين. ليكفوا ـ إذن ـ عن الحديث حول كونهم عرباً أو مسلمين. فللحداثة صورة واحدة، وواحدة فقط. لأن ليس للتاريخ إلا اتجاه واحد، وليس للثقافة إلا جنس واحد. فإما نكون أو لا نكون. لقد حدد العروي بذلك مساراً محدداً ونموذجاً محدداً؛ فالمشكلة إذن، هي في العربي والاسلامي الذي يقع خارج دائرة الوعي التاريخي. إن الموقف من التراث يتحدد برؤية العروي للحداثة. وهذه الأخيرة، لا تحضر عند العروي بصورتها المجردة أو مظاهرها العفوية، بل تحضر بمعطياتها الحتمية كما يحددها التطور التاريخي. من هنا، تبرز الأهمية التي يوليها العروي للفكر التاريخي، وأيضاً الأهمية التي يوليها المدرسة الفكرية الأكثر اقتداراً على إسناد هذا الفكر التاريخي؛ أي المنظور «التاريخاني» كما يتحدد في المدرسة الماركسية. وحتى هنا، لا بد من أن نحدد طبيعة التبني للمنظور التاريخاني الماركسي،حتى لا تواجهنا تلك المفارقة بين العروي الليبرالي، والعروي الذي يتبنى لغة النقد الأيديولوجي الماركسي!

حتمية الفكر التاريخي:

يدعو العروي، إلى تبني الفكر التاريخي عبر أهم مدارسه؛ أي الماركسية التاريخانية. فالفكر التاريخي هو فقط وفقط، ما من شأنه إخراج العرب من مأزقهم التاريخي. من هنا يصبح الفكر التاريخي، هو العمود الفقري للمقاربة العروية. وهو «فكر» غير مطروح للنقاش أو الثرثرة أو الاختيار الحر. فحتى لو أن المثقف العربي، لم يعش هذا الفكر في ذهنه، فإن الواقع سيتجاوزه. فالواقع يخضع لقانون التاريخي. وعلى هذا الأساس، لا خيار للأمة، سوى أن تتبنى هذا الفكر عبر مدرسته المذكورة. فهذا العرض نفسه غير خاضع للاختيار. بهذا المعنى، فإن العروي

يفرض مطلبين أساسيين لا خيار فيهما ولا تردد؛ الفكر التاريخي والمدرسة التاريخانية الماركسية. فالغرب يقترح أكثر من وجهة للفكر، لا يصلح لنا منها إلا الفكر التاريخي. والماركسية تقترح أكثر من صورة وتأويل لها، ولا يصلح لنا منها إلا وجهها التاريخاني. فما هي إذن حيثيات هذه الدعوة، وما جدوى هذه «التاريخانية» كما يراها عبد الله العروي؟

لا يخفى أنه، وفي ضوء هذه المقاربة الجذرية للوضع العربي، وفي ضوء المقترح الجذري أيضاً، لفكر ما في صورة ما، حتماً سيكون قد بنى موقفاً جذرياً من التراث والماضي. وهذا بالفعل ما حصل مع العروي، حيث دعا إلى إعلان القطيعة الكبرى مع الماضي، بما يوحي بأن دعوته هذه ـ وكما مرّ معنا، فالدعوة تحل عند العروي محل الأيديولوجيا ـ هي نوع من التحريض الذي يستند إلى مسلمتين:

١ ـ الصراع الأيديولوجي والانخراط في النقد الأيديولوجي.

٢ ـ دور الفرد في حركة التاريخ.

إن العروي لم يتردد في الدعوة إلى الانخراط في الصراع الأيديولوجي، الشرط الوحيد لتحرير المجال من سيطرة الفكر السلفي والانتقائي. كما أن دور الفرد في التاريخ ـ وهي مسألة مثار نقاش واسع في الفكر الماركسي الاجتماعي ـ هي شرط ضروري لتحقيق هذه الدعوة. على الأقل، إن الدعوة تفترض متلقي قابل لتلقي النظرية وممارستها. وعلى الرغم من أن العروي واضح إلى حد ما في اختياراته، إلا أنه لم يقدم تفسيراً لهذه المفارقة التي قد تصدم كل باحث ناظر في متن ماركسي، حتى لو كان الأمر يتعلق بلينين أو بليخانوف أو ماركس أو انجلز. وأعني بالمفارقة هنا، كيف يقترح العروي، الفكر التاريخي حلاً وحيداً لأزمة العرب، ويحاول في الوقت نفسه أن يقنعهم بأن الفكر التاريخي ليس مسألة اختيار؟!

غير أن العروي، مدرك تماماً لهذا المأزق. فالدعوة هنا، هي دعوة في نظره إلى ما من دون الأخذ به، قد تحصل الكوارث. الأمر الذي يعني، أن وجهة الحل، هي واحدة لا متكثرة. وهو الأمر الذي تطلب من ناقد الأيديولوجيا، إخضاع المعروض الماركسي نفسه لمحك النقد. إنه يحسن التصرف في هذا المعروض، على أساس التمييز بين طوباويات ماركس نفسه وبين ماركس التاريخاني؛ حيث لم يؤد فعل القطيعة التي أحدثها «لوي ألتوسير» بعد ذلك، ما بين ماركس وهيغل وفويرباخ، وبين ماركس الشاب وماركس الناضج؛ إلى التأثير على اختيارات العروي. حيث لا يرى في هذه الماركسية الناهضة على ضرب من التفكير البنياني الألتوسيري

تهديداً لاختياره التاريخاني. وهذا ما سيجعل «العروي» يخوض في مناقشة أشكال وأنواع الماركسية المطروحة في العالم العربي. على أن العروي منذ عقود من سقوط الاتحاد السوفياتي، يرى إلى الماركسية، ليس كدوغما، بل كمدرسة تفيد في استيعاب الفكر التاريخي. على هذا الأساس، لا يعني سقوط الاتحاد السوفياتي بالنسبة إليه، نهاية لهذه المدرسة، طالما هو، منذ البداية، لم يتعامل معها كدوغما أو كنقيض لليبرالية، بل لقد تعامل معها بصورة براغماتية نفعية؛ أي إن السؤال غدا: أي شكل من أشكال الماركسية هي أنفع للعرب؟ هنا يبدو وكأن العروي، ينتقي بروح البراغماتية الليبرالية، أي ماركسية نافعة لنا. ومع أن العروي كان قد ناهض فعل الانتقاء أصلاً في الفكر العربي والإسلامي، وأقامه جنباً إلى جنب مع الفكر السلفي، فإنه الآن، لا يرى غضاضة في أن يمارس انتقاءه في هذا المعروض الماركسي المتنوع في صور التأويل. ربما، دافع عن موقفه، بأن اختياره واقع في طول ما يفرضه واقع العرب نفسه. أي إنه مضطر في صورة مختار، كما يقول الفارابي. لكن، ألم يتساءل العروي، بأن الانتقائي ـ بغض النظر عن جدوى الانتقاء ـ هو نفسه في انتقائيته ناظر فيما تسمح به إكراهات الاجتماع المحلي. أو بتعبير آخر، هو نفسه متشبث بالسؤال: أي شكل من أشكال هذا الفكر المعروض هو أصلح للعرب؟ إنها بالتالي وجهة نظر مختلفة ومتفاوتة في رؤية الأشياء.

في نقد خطاب الأصالة والفكر السلفي

لا يتردد العروي في اتهام الفكر السلفي بكونه سبباً في تخلف البلاد العربية. فهو يمثل الفكر النقيض للفكر التاريخي، الذي هو مفتاح خروج أي كيان اجتماعي ينشد التقدم من مأزقه التاريخي. يعبر عن موقفه ذاك بكل وضوح قائلاً: «هذه حقيقة نقولها ونكررها. وبعد الإقرار والتكرار. نجدد الدعوة إلى العقل التاريخي لأن اللجوء إلى الرومانسية والفوضوية، إلى الشعر الغاضب، إلى الثوروية الفارغة، يقوي فقط جانب الفكر السلفي. وهذا الفكر كان سبب التخلف، وسيبقى سبب التخلف»[1].

ليس ذلك، لأن الفكر السلفي أو مفهوم الأصالة لا يلتقي مع الفكر التاريخي ومقوماته فحسب، بل لأن مفهوم الأصالة ذاته يعاني من اضطراب. وذلك لأنه تارة يرمز إلى الدين وأخرى إلى الثقافة وثالثة إلى واقع أنثروبولوجي ومرة إلى اختيار تاريخي. ولكل مفهوم من هذه

(١) د. عبد الله العروي: **العرب والفكر التاريخي**، ص ٢٢٣، ط٢ ـ المركز الثقافي العربي ـ بيروت (بلا تاريخ).

المفاهيم، فئة تدافع عنه أو تيار سياسي يسنده. الأمر الذي يجعل منه مفهوماً غير مستقر. ويجعل من النقاش حوله أمراً مستصعباً[١].

يتقدم العروي خطوات إلى الأمام، كي يتفادى السؤال حول مدى شرعية الأصالة أو مفهومها. فيتساءل حول من له المصلحة في الدعوة إليها؛ أي ما هي القوى الاجتماعية المستفيدة من هذا الخطاب. إن غلبة الخطاب التقليدي حسب العروي، وسيطرته على المجتمع، يجعل العمل السياسي نفسه لا جدوى منه. لأنه في مثل هذه الحالة، سوف يساهم في تعميق مراكزه. إن أي فئة اجتماعية، تجد مصلحتها في استعمال المنهج ذاته[٢]. فالأيديولوجيا في نهاية المطاف، هي مصالح! وعليه، فإن التراث، «تحميه اليوم مؤسسة لا تترك لأحد حرية التأويل»[٣]. والحل الوحيد في خضم هذه الدعوات إلى الأصالة والتراث، أن يتحمل المثقف دوره، وأن يواجه هذه الثقافة الأصالانية بثقافة تقدمية. على أن الثقافة التقدمية، وهي التي تقتحم أبواب التقدم، هي آخر الحلول مهما اشتملت عليه من سلبيات. فلا جدوى بعدئذ من جعل رفض الحداثة والتشبث بالتراث والأصالة للتأكيد على نوع من الخصوصية. والعروي، هو أكثر وضوحاً وجذرية في رفضه لدعوى الخصوصية بهذا المعنى. فالتعلق بالتراث «نكاية في الغرب الامبريالي»، هو موقف بهذا المعنى، لا جدوى منه، إذ «يعني في الظروف القائمة تعامياً عن الواقع وتنكراً للمستقبل الذي سيطرح فعلاً مسألة الخصوصية، لكن في إطار جديد وبوسائل ذهنية ومادية جديدة»[٤].

وإذ يقوم المثقف التقدمي بمواجهة دعوى الأصالة، فهذا أمر مفروض وحتمية لا تترك خياراً للمثقف؛ لأنه لن يغيّر وجهة التاريخ إن هو رفض الاستسلام إلى قوانين التطور التاريخي. وليس أمامه إلا الإذعان لهذه القوانين التاريخية، إن كان يريد أن يكون له وجود وتأثير[٥].

إن العروي إذن، يدرك بأن الخصوصية قد يكون لها مساحة في وعينا التاريخي نفسه. وهذا ما نفهمه من قوله السابق، بأن الخصوصية قد تطرح على مستوى المستقبل بكيفية أخرى، ووفق وسائل ذهنية ومادية مختلفة. ولذا فهو يدعو إلى التمييز بين الخصوصية والأصالة.

---

(١) المصدر نفسه، ص ٢٢.

(٢) المصدر نفسه، ص ٤٢.

(٣) المصدر نفسه، ص ٢٢.

(٤) المصدر نفسه، ص ٢٢.

(٥) المصدر نفسه، ص ٢٥.

وهذا ما يشرح الموقف الجذري للمقاربة العروية من كل ما يلتف على سؤال التقدم؛ التقدم كما هو ماثل في نموذج ماثل في مكان ما؛ يعني الغرب. على كل سلبياته، علينا أن لا نضيع الوقت، ولنتدارك ما يمكن تداركه قبل فوات الأوان. إنه يتخذ موقفاً راديكالياً من كل الدعوات الرومانسية الفوضوية والانثروبولوجية التي يقدمها الغرب، بوصفها لا جدوى منها بالنسبة إلينا. وهكذا فإن دعوى الأصالة التي يمكن أن ينفتح عليها المثقف العربي، هي دعوات لا تحمل قيمتها النفعية، ولا يعتبر ذلك انفتاحاً للمثقف، بقدر ما هو عجز عن إيجاد أجوبة على سؤال العصر. وهذا أمر ينطبق على كل دعاة الأصالة، بل وينطبق حتى إلى بعض أشكال الماركسية العبثية أو الفوضوية. فالعروي لا يرى جدوى حتى من تلك الدعوة التي ينهض بها المثقف البورجوازي الصغير. إن حجم الطبقة البورجوازية العصرية في هذه الحالة، وإن كان في نظره له علاقة بطبيعة المنظور والقدرة على الإجابة على تحديات العصر، فالمثقف في هذه الحالة، وإن كان يحمل ثقافة عصرية، لكنه يبدو واعياً أيضاً بالعجز أمام تخلف المجتمع. والنتيجة إذن، هي أن «يرى نفسه ويصور دوره للآخرين كالوحيد، المنعزل، اللاّمنتمي، الثائر، البطل، الشهيد (...) وإذا تهافت القراء العرب منذ سنوات على كامو (الغريب) ومركوز (الرجل ذو البعد الواحد)، مروراً بالجنس والشعر الحر..فهذا لا ينم إطلاقاً عن غزارة الثقافة والانفتاح عل الغير، بل بالعكس على فراغ وخلط وعدم استقرار وعجز تجاه تحديات العصر العديدة»[1]

على هذا الأساس، تطرح المقاربة العروية؛ أي غرب نأخذ عنه! إنه يرى في الانفتاح على الوجوه الأخرى للفكر الغربي، كالوجودية أو النقدية لمدرسة فرانكفورت، حيث ينتمي إليها ماركوز الذي تمت الإشارة إليه آنفاً، أو أي دعوة عبثية فوضوية؛ دليل عجز المثقف العربي. ومع ذلك، فإن التمييز بين الخصوصية، التي قد تكون مطلباً حقيقياً، يرمي إلى نشدان التميز في الشخصية على أسس ومعطيات الحاضر. حيث هي نفسها من نتائج الماضي المفروضة حتميا وغير المتروكة للاختيار، وبين الأصالة بمعنى «الإبقاء على نمط اجتماعي سلوكي..الخ» لم يعد صالحاً لعصرنا، حيث لا وجود «لظاهرة ثابتة في التاريخ». وطبعاً، إن دعاة الأصالة، لا يتفقون على هذا المعنى، ويرفضون هذا النوع من التعريف للأصالة، وتصبح الدعوة إلى الخصوصية، دعوة يختفي وراءها دعاة الأصالة[2].

من هنا وجب على كل من يريد نقد الفكر العربي أن يبدأ من هنا؛ أي من الفكر

---

(١) المصدر نفسه، ص ٤٧ ـ ٤٨.

(٢) المصدر نفسه، ص ٤٣.

التقليدي. الفكر الذي يتردد باستمرار في المجال العربي، والذي يرى الاكتفاء بما هو موجود في التراث، بوصفه كافياً شافياً، وهو قادر على تزويدنا بحلول لمشكلات عصرنا. فالعروي يتساءل بعد ذلك، أين الاقتصاد الإحصائي، تنظيم المعامل، السياسة النقدية، العلوم اللسنية، قواعد التغذية، تربية النسل، علم النفس التجريبي، قواعد البيبليوغرافية، قواعد التحف الفنية في تراثنا التقليدي؟![1] يبدو، أن العروي، هنا، يرفض التمييز، بين ما يجب أن نأخذه عن الحداثة وما يجب تركه. فهو بقدر ما يرفض الدعوة السلفية إلى الأصالة، يرفض الانتقاء. فالكل مبني على نسق واحد. فإذا «قبلنا بعض المواد لفوائدها البديهية، ورفضنا البعض الآخر، لأنها تمس بالشخصية الأصلية مع أن الكل ينبني على منطق أساس واحد، من يتكلف بالفرز وبأي مقياس يميِّز بين النافع وبين الهدام، هل يقوم بالاختيار «عابد» التراث الذي يجهل مطلقاً العلوم الحديثة أم من له إلمام بها وهو نفسه منهم بإدخال تلك الافكار المستوردة؟»[2].

ففي نظر العروي، لا جدوى من الاجابة على السؤال المذكور؛ حيث «من يدافع عن التراث، هو بالضبط من لا يعرف سوى التراث. وعلاوة على ذلك، بكيفية تقليدية»[3].

إن العلاقة مع التراث، لم تعد قائمة، في نظر العروي. وهي قطيعة تمس كافة الميادين. وما يبدو من استمرار لهذا القديم، ما هو إلا ضرب من الحنين الرومانسي، ونتيجة انخداع يحول دوننا ورؤية واقع القطيعة هذه. فليس الوفاء للتراث، هو الواقع، بل إن الانفصال عنه، هو الواقع الحقيقي. ويبدو، أن الفكر العربي، لا يزال متخلفاً لهذا السبب تحديداً. إننا «منذ النهضة، ونحن نعيش بأجسامنا في قرن وبأفكارنا وشعورنا في قرن سابق، بدعوى المحافظة على «الروح الأصلي»، وتلك كانت خدعة من القسم المتأخر في نفسانيتنا وفي مجتمعنا»[4].

إن الأصالة في نهاية المطاف وبحسب المقاربة العروية، هي موقف لا تاريخي. بخلاف الخصوصية التي يتستر وراءها دعاة الأصالة. في حين هذه الأخيرة، هي مطلب تاريخي كان ولا يزال وسيظل دعوة مشروعة، فيما إذا لم تصبح دعوة ضد التاريخ ووحدته، أو على مسافة من فكرة الوفاء الدائم للتراث[5].

(١) المصدر نفسه، ص ٥٩.
(٢) المصدر نفسه، ص ٥٩.
(٣) المصدر نفسه، ص ٥٩.
(٤) المصدر نفسه، ص ٦١.
(٥) المصدر نفسه، ص ٦٢.

ولا جدوى أيضاً من أن نركز على الطبقة حاملة التأخر، لأن هذا النوع من التركيز يحجب عنا ما هو أخطر من ذلك، هو سريان التأخر إلى فكر المثقف عبر الثقافة بوصفها تمثل البعد التاريخي، حيث لا تمثل الطبقة إلا البعد السطحي[1]. وعلى هذا الأساس، فالمثقف العربي الغارق في الدعوة السلفية والانتقائية، وهما صفتان تميزان الذهنية العربية اليوم، واللذان «تسبحان في الحاضر الدائم»، ليس مثقفاً حراً ولا مكنة له لتحرير مجتمعه. وبالتالي، لا جدوى حتى من العمل السياسي الذي ينخرط فيه. لهذا السبب تحديداً، لم ينتفع المجتمع العربي بمثقفيه منذ عقود[2].

مقومات الفكر التاريخي:

ما كان ينقده العروي من عوائق ضد الفكر التاريخي في المنطق السلفي والانتقائي، لا يقتصر على دعاة الأصالة، إسلاميين كانوا أو قومانيين، بل ينصرف أيضاً إلى التيار الماركسي العربي نفسه. فهذا الأخير، لم ينج هو الآخر من الفوضى. إن الفكر التاريخي، هو واحد في نظر العروي، تماماً كنظره في التاريخ ذي الوجهة الواحدة. حيث إذا تراءى لنا أن للتاريخ وجهات مختلفة، فذلك واقع في الوهم، لا في الواقع. إن التاريخ هو واقع المجتمعات، سواء أكانت عربية أو غير عربية. فالماضي والحاضر، هو واقع يومي للعرب وأعداء العرب. ومن ثمة، فما يؤدي إليه الفكر اللاتاريخي هو عدم إدراك الواقع. وهكذا يرسم العروي معادلة سياسية لهذا النزوع اللاتاريخي: إن نتيجة الفكر اللاتاريخي، هي التبعية وعلى كل المستويات[3].

إذا كان العروي ينبّه إلى أن هناك أكثر من غرب يجب أن نتعاطى معه بحذر؛ أي علينا أن نقبل من الغرب ما ينفعنا؛ وطبعاً هذا ليس مناقضة لرفضه الانتقاء، بل هو نوع من الاجتهاد في استخراج المناط. حيث ما تقدم به الغرب، هو الفكر التاريخي وليس غيره. وإذن، يكون العروي قد أجاب عن السؤال: أي غرب نريد؟ فأيضاً، هو الآن وبعد أن اعتبر المدرسة الماركسية، هي الأجدر بأن نتعلم منها الفكر التاريخي، يحاول الإجابة عن سؤال آخر: أي ماركسية نختار؟

---

(١) المصدر نفسه، ص ٦١.

(٢) المصدر نفسه، ص ٦٨.

(٣) المصدر نفسه، ص ٢٠٦.

فتصبح المعادلة اليوم كالتالي:

نأخذ من الغرب فكره التاريخي. وهذا يوجد في المدرسة الماركسية. وهو ما يتوقف بدوره على أي صورة من الصور الماركسية يجب أن يقع عليه اختيارنا؟

بهذا يكون العروي قد طرح مشكلة أخرى؛ مشكلة الماركسية العربية نفسها، بوصفها خاضعة إلى حالة من الفوضى في الفهم، والضعف في التعريب. إنه يؤشر إلى أزمتها؛ ما يجعله يخوض في نقاش واسع حولها. حيث لا يمكننا فهم مراد العروي من دعوته إلى الفكر التاريخي وربطه بهذه المدرسة، إلا إذا فهمنا رؤيته للماركسية التي يراها أنجع مدرسة للعرب، لتزويدهم بالفكر التاريخي. يقول العروي هذا، وهو رمز من رموز الفكر الليبرالي اليوم. فهل هذا تناقض؟ قد يبدو الأمر كذلك إذا نحن لم نقف على طبيعة دعوته الماركسية هذه. حيث ماركسيته تقف على طرفي نقيض من كل أشكالها المتداولة في المجال العربي. فهي ماركسية تقوم على منظور نفعي براغماتي، وليس على منظور عقائدي. فلا قيمة لهذه الماركسية إلا بما تحققه للمجتمع العربي من فهم لطبيعة الصيرورة الاجتماعية ـ التاريخية؛ أي لتكوين هذا الوعي التاريخي في الفكر العربي. وتبدو المدرسة الماركسية في نظر العروي، هي المدرسة الأكثر استيعاباً لمسألة التطور وللفكر التاريخي. بهذا المعنى تصبح ماركسية العروي، ماركسية «تاريخانية». فهو بتعبير أوضح، ماركسي من حيث تبنيه للفكر التاريخي. لهذا لا يتردد في أن يصف دعوته باعتبارها تاريخانية ماركسية. فمنظوره للفكر التاريخي، هو ما فرض عليه الأخذ بالمدرسة الماركسية، في جانبها التاريخاني، وليس بمضمونها الذي آلت إليه في الواقع العربي أو في كل البلاد المتخلفة التي دخلتها.

هل لهم ماركسيتهم ولنا ماركسيتنا؟

إن ذرائعية العروي إزاء هذه الماركسية التي يدعو العرب إلى الإنصات لدرسها التاريخي، لا يعني أن لا وجود هناك لمن يقف هذا الموقف الذرائعي منها في المجال نفسه. فالعروي نفسه يعترف بأن «المثقف العربي في غالب الأحيان، يحارب الليبرالية عن قصد ويستعمل وسائل ماركسية بدون اقتناع بها في معركة تاكتيكية، فقط، لأن الليبرالية لا تروق له شخصياً. فيغلب ميوله الذاتية على حاجيات مجتمعه التاريخية، ويستعمل الماركسية بمكر تحت شعار محاربة الغرب والاستعمار والامبريالية الفكرية»[1].

---

(١) المصدر نفسه، ص ٥٣.

لكن ما يشفع لذرائعية العروي، أو لنقل انتقائيته إزاء المعروض التأويلي للماركسية، هو كونه يرى أن صور الاستعمال الخاطئ لبعض أشكال الماركسية، لا يؤدي المطلوب؛ أي الإجابة على سؤال التقدم. وهو السؤال الذي لا يمكن الاجابة عليه، إلا بالفكر التاريخي. وهو ما يعزز قيمة الاختيار للوجه التاريخاني للماركسية. فأولئك حقيقة لا يفعلون سوى أن يغرقوا «الماركسية في الاتجاهات غير المقيدة بالتاريخ، فينسلخ فعلاً عن السياسة ويتركها مرتعاً خالصاً للفكر التقليدي»[1].

هذا الموقف الذرائعي يترجمه السؤال: «ماذا نكتسب من الماركسية، كمدرسة للتاريخانية؟ وكيف نختار طريقنا بين ماركسيات اليوم»[2].

هذا السؤال الذي يطرحه العروي، يحمل في طياته الإقرار بوجود تعدد في أوجه الماركسية. وهو تعدد رافق تعريب الماركسية، بل ورافق انتقالها لدول عديدة مثل بعض دول أوروبا الشرقية وروسيا. وهذا الواقع المتعدد للماركسية لا يرفضه العروي، بل يقره ويقر ببقائه طالما أقررنا واعترفنا بوجود حركة دائمة من الماركسية الايديولوجية إلى الماركسية العلمية[3]. فلا مجال إذن، لتجاهل تعدد المراكز الماركسية في العالم[4]. لكن المشكلة هاهنا، بأن لا نختار ولا نتقمص منها ما هو خارج عن اهتمامنا.

يدرك العروي بأن الماركسية التاريخانية التي هي مختارة ضمن هذا المعروض المتعددة، ليست هي لب الماركسية. غير أن الدافع إلى تبني هذا الوجه منها، هو حاجة للأمة العربية ومراعاة لظرفيتها الاستثنائية. إنها إذن، مسألة واقع عربي وليست مسألة الماركسية نفسها.

الماركسية في هذا الضوء، وبالنسبة للعرب تحديداً، هي مدرسة للفكر التاريخي. وبما أن مقياس الحداثة والمعاصرة هو هذا الفكر التاريخي، فتصبح إذن الماركسية التاريخانية ضرورة. ويعبر العروي عن اختياره هذا قائلاً: «إن السلاح الوحيد ضد اللاتأثر، هو كسب الفكر التاريخي الذي لا يتعلم من دراسة التاريخ، كما يتبادر إلى الذهن، بل يتطلب الاقتناع بنظرية في التاريخ. وهذه لا توجد اليوم بكيفية شاملة ومقنعة إلا في الماركسية»[5].

---

(١) المصدر نفسه، ص ٥٣.

(٢) المصدر نفسه، ص ٧٠.

(٣) المصدر نفسه، ص ٢٠٣.

(٤) المصدر نفسه، ص ٢٠٣.

(٥) المصدر نفسه، ص ٦٨.

إن مسألة التاريخانية، هي مسألة متصلة بواقع التأخر في العالم العربي. وهذا التأخر الذي يستدعي صورة الآخر المتقدم، هي مسألة مدركة على نحو مباشر ومن خلال المعاناة اليومية. وهي لا تحتاج إلى تحليل بقدر ما تتوقف على إرادة المثقف في الحياة. هذه الرؤية المستخلصة بالمعايشة تتحدد وفق المعطيات التالية:

- وجود مرحلة متقدمة في تطور التاريخ، بالنسبة لظروف مجتمعه الأصلي.
- وجود وحدة سياق، وحدة مسيرة في التاريخ.
- سطحية التاريخ (أي تقدم التاريخ على سطح واحد أو في بعد واحد).
- إمكانية الطفرة في التاريخ[١].

وعلى هذا الأساس قد تظهر اتجاهات أخرى في العالم الثالث. وهي في الحقيقة محاولة لتقويض المعطيات السابقة؛ تلك التي رأى فيها العروي معطيات أولية لا تحتاج إلى تحليل. وهذه الاتجاهات سوف تقوض مفهوم وحدة المسار التاريخي بطرحها مفهوم تعدد الاتجاهات التاريخية.

كما تقوض أهمية التاريخ بالتخفيف من قيمته كبعد في الاجتماع الإنساني. وكل هذا ممكن أن يوجد، كمقوض للفكر التاريخي. إلا أن العروي يؤكد على أن المعطيات الأولى المذكورة، والمدركة بالبديهة، هي ما يشكل قناعة المثقف في العالم الثالث. وأن الاتجاهات الأخيرة، ما هي إلا نظريات قد تبهر هذا المثقف لاحقاً؛ أي بعد اليأس والفشل في حل معضلة التأخر. ولذا «يجوز لنا بكل تأكيد أن نقول بأن النزعة التاريخية (أو التاريخانية بتعبير أدق) أي فرضية التاريخ كاتجاه واحد وكمعنى، هي التجربة الأولية في ذهن مثقف العالم الثالث رغم كل ما يدعيه هو ورغم كل ما يقال عنه. لا يظهر وعي ونشاط وحيوية في مجتمع مغلوب على أمره أو مسيطر عليه أو على أقل تقدير محتقر ومهمل، إلا وظهرت النزعة التاريخانية، بدونها يعم الخضوع ويبرر الاستسلام. هذه نقطة أساسية، عليها تدور علاقة العالم الثالث والماركسية»[٢].

وإذن، ما هي ملامح ومقومات هذا المنظور التاريخاني، الذي تقدمه المدرسة المذكورة؟

---

(١) المصدر نفسه، ص ١٧٣.

(٢) المصدر نفسه، ص ١٧٤.

إن العروي يقرر هنا بأن مشكلة الفكر العربي تتقاسمها نزعتان: سلفية وانتقائية. وهما موقفان ساريان في الثقافة العربية بشكل يتكرر على امتداد تاريخنا. وعليه، فلا حل أمام استفحال النزعتين المذكورتين، إلا بإخضاع الفكر العربي إلى الفكر التاريخي، بمقوماته الأربعة التالية:

- صيرورة الحقيقة.
- إيجابية الحدث التاريخي.
- تسلسل الأحداث.
- مسؤولية الأفراد (بمعنى أن الإنسان هو صانع التاريخ).

وإذا كانت هذه الأخيرة بمثابة المحدد للفكر التاريخي، فإن ما يحدد معنى التاريخانية، هو:

- ثبوت قوانين التطور التاريخي (حتمية المراحل).
- وحدة الاتجاه (الماضي والمستقبل).
- إمكانية اقتباس الثقافة (وحدة الجنس).
- إيجابية دور المثقف والسياسي (الطفرة واقتصاد الزمان)[1].

بهذا الفكر التاريخي، حسب العروي دائماً، نستطيع أن نمنح للعمل منطقاً ومفعولاً، وتحرير الذهن من الأوهام ووضعه في واقعه. وهذا لا يعني، أن فكرة كهذه هي بريئة من التبعية. بل يعترف العروي لها بذلك، لكنه يميزها عن أشكال التبعية الأخرى كما عند السلفي أو الانتقائي، بوصفها تبعية قابلة للدراسة والفهم. فهي مقبولة ومفهومة، بخلاف السلفي والانتقائي، اللذين لا يعيان تبعيتهما، حيث يقعان فيها ويؤسسان لها[2].

في التبعية والاستيلاب

لا يقر العروي لدعاة الأصالة وأصحاب الموقف الانتقائي ولا حتى الماركسيين الفوضويين اللاتاريخانيين، بدعوى الخصوصية، ونبذ التبعية والاستيلاب. إنه كما يتضح من

(١) المصدر نفسه، ص ٢٠٦.

(٢) المصدر نفسه، ص ٢٠٧.

المقاربة العروية، موقف مغشوش يخفي أخطر أشكال الاستيلاب والتبعية، بل ويؤسس لهما من حيث يشاء أو يأبى. فالتبعية حينما تكون قابلة للفهم ومقبولة، يصبح لها معنى؛ بخلاف التبعية التي سقط فيها داعية الأصالة والانتقاء. وعليه، فإن العروي يستشكل على خطر ما يسمى بالاغتراب. لكنه يلفت الانتباه إلى ما هو أخطر من الاغتراب، ألا وهو «الاعتراب». فهذا الأخير هو استيلاب أكبر. وما تركيزنا على استيلاب «الاغتراب» إلا حيلة منا لإخفاء واقع معين، محكوم باستيلاب آخر؛ استيلاب «الاعتراب»! وبهذا يحدد العروي موقفه من النزعة القومانية. إذ هذا النوع من الاستيلاب «الاعترابي» لو صح منا هذا الوصف، يأخذ مظهر تقديس اللغة وإحياء التراث، تمييزاً للقومية العربية. ويبقى أن الاستيلاب الحقيقي، هو هذا الإغراق في مطلقات اللغة والتراث والتاريخ القديم. حيث يعتقد المثقف العربي بأنه يفعل ذلك بكل طواعية واعتزاز. وأن إغراقه هذا، نابع من موقف اختياري، وتعبير عن هويته. وعليه، فتلك في نظر العروي، هي الأوزار التي لا مجال للتحرر منها إلا عبر وعي تاريخي[1]. الوعي الذي، حسب العروي، «سيفتح أعيننا على الواقع لأول مرة، ويمكننا من أن نرى أن اللغة والتراث وتاريخنا الخاص مواد منفصلة عنا، لا نستطيع أن نتصل بها إلا عن طريق التحليل والتركيب العقليين، لا عن طريق الحدس والمعرفة المباشرة. وسنكتشف حالاً، أو سنعي لأول مرة ذواتنا الحقيقية، المطابقة لمركزها في الوقت الراهن، في الآن والمكان»[2].

لا جدوى إذن، من رفع شعار مقاومة الاستيلاب، لأن مضاعفات ذلك أكبر. ونتائجه عكسية تماماً، حيث تنتهي إلى أخطر أشكال الاستيلاب. وما علينا إلا الاعتراف بأن الاعتراض هو الأسوأ والأحط من كل أشكال الاستيلاب الأخرى وبأن «الحملة ضد الاعتراض، القائمة على التعميم غير المنطقي والجهل بحقائق الخصم والتي لم تنبن على أي قاعدة قارة، ما هي إلا محاولة للتغطية على تأخرنا الثقافي المتزايد. لقد حان الوقت أن نقول إن ثمن هذه الحملة مرتفع جداً: زمان ضائع، تخلف مركب، هزائم متوالية كبيرة وصغيرة، مكشوفة ومستورة، وأخيرا انغماس في اللاتاريخ»[3].

نخلص من ذلك، إلى القول، بأن غاية المقترب العروي، هو إعلان القطيعة الكبرى مع التراث، وحسن الإنصات إلى الحداثة التي تكشف لنا عن صورة التقدم الحتمي. الحداثة التي تقوم اليوم في أرض ما وفي زمان ما. وأن لا علاقة لهذا بالتبعية والاستيلاب، لأن لا خيار بعد

(١) المصدر نفسه، ص ٢٠٨.

(٢) المصدر نفسه، ص ٢٠٨.

(٣) المصدر نفسه، ص ٢١١.

ذلك إلا الوقوع في استيلاب أفظع وتبعية مضاعفة. إن لهذا الرهان علاقة بالفكر التاريخي، الذي هو الآلية الوحيدة لتحقيق القطيعة مع الماضي. وليس غريباً أن ينتهي الأمر إلى اقتراح المدرسة الماركسية على الفكر العربي، كي يتعلم منها الوعي التاريخي. ذلك لأن هذه المدرسة في نظر الباحث، هي مدرسة تاريخية. فالغرب يكشف عن مستقبلنا، ونحن نكشف له عن ماضيه. إن التاريخ واحد. إن لم نندمج في منطقه وسننه، حتماً سيجرفنا تيار التأخر. على أن هذا المستقبل، هو واحد حتماً كالماضي. ومن هنا وحدة التاريخ، ووحدة وجهته من الماضي إلى المستقبل. فلا مجال للاعوجاج. فالمسؤولية الكبرى عند العروي، تكمن في غياب هذا الوعي التاريخي عن الفكر العربي. وربما كان علينا أن نسائل الباحث، لماذا العرب وحدهم من يدفعهم العجز عن تحدي مشكلات العصر إلى إعلان الموقف اللاتاريخي، مع أن وضعنا هو وضع غيرنا من بلاد العالم الثالث، التي هي مثلنا أو أسوأ منا على صعيد النهضة والتقدم؟ ما هي العوامل التي تضغط على المثقف العربي، لكي يتلكأ أمام هذا النوع من الفكر التاريخي. فهل هو قدر العقل العربي إذن، أم إن هناك عوامل ساهمت في غلبة إحياء التراث، وفعل الانتقاء. فالوعي التاريخي موجود، وموجود ببداهة، حسب العروي، لأن معطياته كما سبق ذكره، تلفحنا للوهلة الأولى، حيث الانطباع الأولي جراء واقع متخلف، ومعاش يومي مأزوم. لكن ما هي مشكلة الفكر العربي إذن، طالما أن كل ما حوله يدور مدار الحتمية؟! فهل، المسألة يا ترى، مسألة اختيار؟ هل العروي ينظر إلى تبني الفكر التاريخي على أساس أنه اختيار للمثقف العربي؟ هذه النقطة تحديداً ملتبسة في المقترب العروي؛ أي تارة يراها حتمية المثقف العربي نظراً لسريان الفكر التقليدي في الثقافة بوصفها تمثل البعد التاريخي، وتارة يراها اختياراً في متناول المثقف العربي. تارة، يرى المثقف العربي واقعاً في حتمية الصراع الاجتماعي الذي يؤدي إلى تركيز هذا الفكر التقليدي، وتارة يتوسل إلى هذا المثقف كي يقول الحقيقة، ويكون أميناً ومنصفاً، وغيرها من التوسلات الأخلاقية، التي عمل العروي على تقويضها تحت طائلة النقد الأيديولوجي. بهذا المعنى، تتجاذب الحرية والحتمية في المقاربة العروية، إلى الحد الذي يجعل المثقف العربي في حيرة من أمره. فهو يدعوه إلى التزام الواقعية عبر الوعي التاريخي بمرحلته وعدم انتقاء الصور الفوضوية والرومانسية والمثالية للماركسية؛ وفي الوقت نفسه يدعوه إلى الثورة والقطيعة مع التراث. تارة يعلن أن علاقتنا بالتراث منقطعة نهائياً وعلى كل المستويات، وتارة أخرى يرى، أن التراث يحضر في وعينا. بل إننا لم نعش الوعي التاريخي إلا في المجال التقني والمادي. بهذا المعنى ماذا نفهم من سريان الفكر التراثي في وعينا المعاصر؟

أليس هذا نفسه واقعاً يتعين العمل على تغييره؟! إنه يدعونا إلى الثورة الجذرية والشاملة؛ ثورة لا تراعي الواقع ولا تهادنه ولا تبرره ولا تلفق الحلول حوله. فتصبح الواقعية هنا لا تتحقق إلا بمطلب مثالي. وهذا المطلب الذي لم تقف المقاربة العروية عنده ملياً، يستدعي السؤال التالي: هل عبد الله العروي، وبعد أكثر من ثلاثة عقود منذ كتابه «الأيديولوجيا العربية المعاصرة»، وبعد كل هذه السنين من الدعوة إلى الفكر التاريخي، هل لمسنا في كل هذه المرحلة تطوراً في رؤيته للأشياء؟ بمعنى آخر، هل العروي، وهو ينشد الفكر التاريخي، أليس هو نفسه يناقضه، لما لم يغير في مطلبه التاريخي هذا، بعد أن تضاعفت الإكراهات الدولية، وبعد أن تغيّر مفهوم الليبرالية نفسها، التي يدعو إلى استيعابها، في لحظاتها التاريخية. فهو إذ نعى على رواد النهضة، أنهم لم يستوعبوا الليبرالية في لحظتها التاريخية، وتبنوها كمنظومة متكاملة، ها هو اليوم لا يزال يدعونا إلى تبني ليبرالية تقليدية في وقت لم يعد لهذه الليبرالية أي معنى في ظل هذا الاجتياح العولمي، الذي فرض على العرب وعلى عموم العالم الثالث، إكراهات اندماج غير متكافئ في النسق التبادلي الكوني. إن نقطة الضعف الكبرى، كما يبدو من مقاربة العروي، هي في تقليله من عامل الاستعمار، والاستعمار الجديد. إنه بهذا المعنى، وخلافاً للنقد الأيديولوجي الذي يدعو إليه، يمارس حجباً لواقع، لعله هو الأوضح والأظهر اليوم. حيث إن التقدم والتأخر، أصبحا يخضعان لمنطق الرقابة الدولية. وإن التقدم، أصبح يعني أكثر من مجرد تبني الفكر التاريخي، بل يقتضي مناورة كبرى ضد الهيمنة الدولية أيضاً. أو ربما اقتضى شرطاً آخر ما عدا الفكر التاريخي، أعني بعضاً من التنازلات. إن ذرائعية العروي، تضعنا بلا شك أمام فهم دقيق للحداثة، فهم لا يرقى إليه عتاة الحداثة في عالمنا العربي. إنه يعاقرها بوعي عميق ولغة السهل الممتنع. لكنه يضعنا أمام واقع مغشوش. إنه بالأحرى لا يقول شيئاً لم يقله الغرب عن نفسه أو لم يقله عنا. والعروي نفسه لا يرى نفسه يقول سوى ما يجود به فهمه واستيعابه للحداثة كما هي متجلية في واقعها الغربي. وكتاريخاني عتيد، لا يرى لتقدمنا طريقاً غير هذا الطريق المشرعة أبوابه أمام كل من أراد القفز وراء الماضي للانخراط بكيفية معينة مع الكون الحديث. هذه الواقعية المغربية تنطوي على نزعة أرثوذكسية تاريخانية، تخفي أكثر ما تظهر. إنها تتنكر لخصوصية اللحظة التاريخية نفسها، حتى لا نقول الخصوصية المحلية، تلك التي لا مكان لها ولا اعتبار في العقل التاريخاني العروي. خصوصية اللحظة التاريخية التي تميز رهاناتنا الحضارية، عن النمط التحديثي الذي حكم انتقال الغرب نفسه إلى دورته الحضارية الحديثة. إنها تاريخانية عمياء، تستبعد إرادة الاحتكار والسيطرة والنسق الهيمني القاضي بتأبيد الفجوة وتأمين حال

التبعية ومظاهر التخلف الممنهج كما لا يخفى. بهذا المعنى فقط، ندرك مغالطة النزعة التاريخانية التي تبسط عملية الانتقال إلى الحداثة بمجرد التبني الأرثوذكسي للعقلانية الحديثة. فهل الحداثة اليوم والتقدم معطى يتوقف على مجرد التبني والاستحضار الأيديولوجي للحداثة، أم أن النسق الحداثي الكوسموبوليتيكي يرفض الحداثة للأطراف. إن النسق الحديث يفرض على العالم الثالث قدراً من المناورة، أحياناً تتم خارج النسق الحديث، لأجل ضمان الحق في التحديث. بهذا المعنى لا تخرج التاريخانية العروية من مأزق الرؤية المثالية مستحيلة التحقق، النزعة التي طبعت أكثر المشاريع الأيديولوجية العربية.

مبحث ثانٍ:
القطيعة الصغرى، الجابري مثالاً

لا يمثل مشروع الجابري رؤية مختلفة أو بعيدة عن التساؤلات والاستشكلات نفسها، التي جاءت في المقاربة العروية السابقة. بل إنه محاولة استدماجية لكل تلك التساؤلات والاستشكالات، وأيضاً للمناخ الظرفي نفسه الذي حكم مقاربة «العروي» لمسألتي التراث والحداثة، والتقدم والتأخر. فالجابري، ينتمي إلى الرهان النهضوي نفسه. وإلى الظرفية الوطنية ذاتها التي كانت تشكل المجال الأهم للمقاربة «العروية ». فقد رأى الجابري ما رآه العروي، وعاش ما عاشه واعترضته الصعوبات نفسها. يمكننا القول، إن مشروع الجابري، بقدر ما هو محاولة لحل مشكلة التراث والحداثة بقدر ما هو نقض عملي للمقاربة العروية، التي قد يلتقي مع بعض مفرداتها لماماً، دون أن يؤدي ذلك إلى نوع من الاتفاق في جوهر المقاربة، وذلك واضح منذ الوهلة الأولى، حيث بقدر ما يبدو العروي ناقداً للأيديولوجيا، يكون الجابري داعية لها. إن الجابري فاعل ثقافي وسياسي منخرط في الصراع الأيديولوجي ومتبني للغة أيديولوجية. كيف إذن، نظر الجابري إلى مسألة التراث، وبالتالي للحداثة، وما مدى قربه من فكرة الوعي التاريخي، وما هي مقترحاته بخصوص مداخل التقدم وآليات إنجاز القطيعة المتوخاة؛ وهل يا ترى توفق فيما أخفق فيه الأول..ما هو الجديد إذن ـ بعد تفاصيل المقترب العروي المذكور ـ الذي جاء به المشروع النقدي لمحمد عابد الجابري؟

إنه بلا شك، سوف يجعلنا عرضنا للمقاربة الجابرية، في موقع المجيب عن تساؤلات العروي التي مرت معنا، والتي اختار لها الإجابة الجذرية ألا وهي: القطيعة الكبرى. لكن هذا لا يعني أن مشروع الجابري سوف يكون بمثابة الإجابة النهائية على تساؤلات العروي، بل، يمكننا

بعد ذلك القيام بإجابة «عروية» على إشكاليات «الجابري» ولو بصورة استباقية. ما يعني ـ وهذا ما نسجله مسبقاً ـ أننا أمام حالة من الدور المنطقي، الذي يجعل المشروعين، قابلين لتقديم إجابات عن استشكالات بعضهما البعض، دونما إعلان لأدنى مصالحة. وهذا ما قد يعزز لدى البعض فكرة تساوي الأدلة، ويدخلنا في نوع من النسبية المطلقة؛ تلك التي يرفضها العروي وبالتأكيد، يرفضها الجابري أيضاً. لم يقر الجابري بالقطيعة الكبرى التي دعا إليها العروي، من خلال اشتراطه للفكر التاريخي، وسيلة لطي صفحة الماضي، والشروع في التخطيط لمستقبل حداثي بامتياز، على أساس النموذج الغربي القائم اليوم. القطيعة التي سوف يرى فيها الجابري أمراً مستحيلاً، لأننا لا يمكننا أن نستنسخ الغرب بكليته. فلا بد من عملية انتقائية في التراث، تكون حصيلتها، ربط ما هو فاعل في التراث بما هو فاعل في الحداثة، في إطار مشروع عربي نهضوي جديد، لن يقطع بالضرورة مع تراثه، بل يقطع مع فهم معين لهذا التراث. هذا يتطلب الدخول في مغامرة نقدية واسعة لهذا التراث، غايتها إعادة إنتاجه وتعقيله. إنها مصالحة بين الأصالة والمعاصرة، قوامها نقد التراث والقطع مع الفهم التراثي للتراث، واستبداله بفهم حداثي له. وهذا ما يفسر ضخامة المشروع النقدي للتراث عند الجابري، حيث أعاد نقده في مختلف فعالياته ومستوياته وشخوصه. وهذا ما جعلنا نرى في قطيعته المتوخاة، قطيعة صغرى حيث لم يكن هدفها إعلان القطيعة التامة مع التراث، بقدر ما سعت إلى ضرب من النقض، قاض بتجاوز بعض صور هذا التراث، واستئصالها من أجل إنتاج أو إعادة إنتاج تراث عقلاني جديد. فالقطيعة التي سعى إليها الجابري، هي سلسلة من القطائع الجزئية والتجزيئية، التي تتصل بجوانب من التراث معينة أو بفهم معين له. فحتى مفهوم القطيعة، خضع عند الجابري للنظرة التجزيئية والانتقائية. وهو الأمر الذي يناقض النقد الشمولي والجذري عند العروي. ومن هنا، كانت غاية مشروعه، تحقيق القطيعة الصغرى مع التراث، وليس إعلان موته في أفق تصور تاريخاني جذري كما لاحظنا عند العروي.

إن إعلان القطيعة الصغرى، من المنظور النقدي عند الجابري، لا يستجيب للمفهوم التاريخاني. ولذا فإن الجابري، سوف يتوسل بين الفينة والأخرى بالمفهوم البنيوي للعقل والثقافة، كي يتسنى له انتقاء ما يصلح وما لا يصلح لقطيعته تلك. وعليه، فهي أقرب ما تكون إلى عملية «أجرأة»، يتسنى بموجبها للناقد فرض شروطه وغاياته الأيديولوجيا على التراث. وهذا ما يجعل القطيعة الصغرى عند الجابري، وكما سنوضح لاحقاً، تستمد مبرراتها من الأيديولوجيا أكثر من متطلبات النقد المعرفي. ليس الفكر التاريخي هو من يفرض القطيعة؛ القطيعة بهذا

المعنى، هي ها هنا حتمية. لا، بل إن القطيعة حسب هذه المقاربة الأيديولوجية، هي مسألة اختيار. إذا كان العروي لا يرى خيرة أمام العرب سوى أن يندمجوا في الوجهة الأحادية لهذا المسار المسطح للتاريخ، على إيقاع قوانينه القارة، فإن الجابري، يرى أن للعرب أن ينتقوا من بين أشكال البنى التي تعتمل داخل تراثهم، ويمكنهم أن يختاروا النموذج الأنجع، الذي يلتقي مع منطق العصر؛ المنطق الذي هو في نظر العروي، لا يمكن البحث عنه في الماضي، بل هو منطق العصر الذي يجب أن يقطع تماماً مع منطق الماضي، وبصورة لا رجعة فيها.

فما هي إذن، ملامح هذه القطيعة وطبيعتها.. ما هي حيثياتها ومبرراتها.. وما هي المساحات التي خضعت لإكراهات القطيعة الجابرية الصغرى؟

التراث والحداثة.. ومازق العلاقة

لقد قدم الجابري مشروعه في نقد العقد العربي ـ وهو التصريف المفترض لإحدى طرفي النقد المزدوج المتوخى ـ بوصفه عملية نقد عقلانية للتراث العربي والإسلامي، في أفق مقاربة معرفية إبستمولوجية. ومع أن هذا المشروع انتهى إلى إعلان مواقفه الأيديولوجية صراحاً، إلا أن الجابري نفسه تعرض لكل أشكال المقاربات الموجودة والممكنة، ودخل معها في نقاش؛ محاولاً إيجاد «نمذجة» لها، دون أن يتردد في وصفها بالأيديولوجية. فكيف إذن، يمكننا الجمع بين الجابري في ادعاءاته الإبستيمولوجية وبين ادعاءات نقاده أو اعترافاته أحياناً بأهمية الأيديولوجيا؟! هذا التضارب والازدواجية راجعان إلى أن باحثنا يتجاذبه تياران. أو لنقل، إنه يمارس التفكير بذوقين، فرضهما عليه مجال اختصاصه، وأيضاً تراكم خبراته. فمن ناحية نزوعه ووفائه الإبستمولوجيين، فهو أستاذ فلسفة وباحث أكاديمي، مشدود إلى إكراهات البحث العلمي بقواعده المشروطة وإجراءاته المقررة. هذا، فضلاً عن اهتمامه الخاص بالإبستيمولوجيا، كما دل على ذلك اهتمامه بجاستون باشلار، وهو ما أثمر عمله الإبستيمولوجي المدرسي الواقع في جزأين[1]. لكن هذا الاهتمام الخاص بمبحث الإبستيمولوجيا، وذلك الخضوع إلى إكراهات البحث الأكاديمي المشروط بقواعده المقررة، لا ينفي الجانب الأيديولوجي الممارس، الخارج من أتون الصراع السياسي والأيديولوجي. وهذا يحدده انخراط الجابري في العمل السياسي والأيديولوجي داخل حزب «الاستقلال» ـ المغربي ـ ابتداءً، ومن ثمة داخل حزب الاتحاد الاشتراكي للقوات الشعبية، بعد الانشقاق عن حزب الاتحاد الوطني للقوات الشعبية، المنشق

(١) أعني كتابه الموسوم: «**مدخل إلى فلسفة العلوم**» بجزأيه: تكور الفكر الرياضي والمنهاج التجريبي.

بدوره عن حزب الاستقلال[1]. والذين عاشوا في كنف هذا الحزب، يدركون أهمية الصراع الأيديولوجي، حيث يعتبر الحزب الأخير في حينه، حزباً أيديولوجياً فيما غدا الجابري الذي جمد عضويته في المكتب السياسي، واحداً من أبرز منظريه الأيديولوجيين. إذن، ليست مشكلة الازدواجية بين التراث والأصالة التي وسمت الواقع العربي والإسلامي حسب الجابري، هي وحدها الازدواجية المفروضة على الفكر العربي، بل الازدواجية المذكورة بين الجابري ذي الاختصاص الإبستيمولوجي، والجابري ذي المنزع الأيديولوجي، هي نفسها الازدواجية المفروضة على أساس التكوين ومجال الاشتغال. كيف إذن، سيسعى الجابري المتردد بين نزعتين ؛ إبستمولوجية وأيديولوجية، إلى فك لغز الازدواجية المفروضة على الفكر العربي والإسلامي بخصوص علاقة التراث بالحداثة، أو الأصالة بالمعاصرة؟ ويبرر الجابري هذه النزعة التوظيفية للمناهج المختلفة، وأيضاً استدماجه للنزعتين معاً؛ الإبستيمولوجية والأيديولوجية، بالوضع العربي نفسه، وبطبيعة الموضوع المدروس هنا أيضاً. إنها ليست مسألة اختيار، بل هو أمر يفرضه الواقع الخارجي للموضوع، وأيضاً طبيعته. فعلى الرغم من تسليمه بأن الفكر العربي، هو فكر لا تاريخي، إلا أنه لم يجعل من التحليل التاريخي فارس مقاربته المذكورة. فهو يرى إلى أزمة الفكر العربي المعاصر، بوصفها أزمة بنيوية. يقول الجابري بهذا الصدد: «الواقع أن أي تحليل لتاريخ الفكر العربي والثقافة العربية، سواء كان من منظور تاريخي أو من منظور بنيوي، سيظل ناقصاً، وستكون نتائجه مضللة، إذا لم تأخذ في حسابه دور السياسة في توجيه هذا الفكر وتحديد مساره ومنعرجاته [...] من هنا أزمة الفكر العربي المعاصر، أزمة الإبداع فيه. إنها أزمة بنيوية: أزمة عقل قوامه مفاهيم ومقولات وآليات ذهنية...»[2].

وكذلك الأمر نفسه بالنسبة للتردد بين الأيديولوجي الإبستيمولوجي. حيث يرى هذا الأخير، أن الفلسفة العربية والإسلامية لم تشهد فصاماً بين المحتوى المعرفي والمضمون الأيديولوجي. فلقد كانت الفلسفة العربية قراءة لفلسفة أخرى، هي الفلسفة اليونانية، وظفت لأهداف أيديولوجية[3].

---

(١) حدث الانشقاق الأول عن الحزب الأم ـ حزب الاستقلال ـ سنة ١٩٥٩م، تحت اسم «الاتحاد الوطني للقوات الشعبية»، ثم سرعان ما حصل انشقاق ثانٍ سنة ١٩٧٤ باسم «الاتحاد الاشتراكي للقوات الشعبية»..

(٢) د. محمد عابد الجابري؛ **إشكاليات الفكر العربي المعاصر**، ص ٦٠ ـ ٦١؛ سبق ذكر المصدر.

(٣) د. محمد عابد الجابري؛ **نحن والتراث**، ص ٦، ط ٦ ـ ١٩٩٣ ـ المركز الثقافي العربي ـ الدار البيضاء.

حتى أن الجابري يستخلص من واقع هذا الربط بين المحتوى المعرفي والمضمون الأيديولوجي في الفلسفة الإسلامية، أنه إن كان يتعين علينا البحث عن جديد في الفلسفة الإسلامية، فينبغي البحث في الوظيفة الأيديولوجية التي أعطاها كل فيلسوف لهذه المعارف، وليس البحث في المعارف التي تم استعراضها واستثمارها[1].

إن الفصل بين المحتوى المعرفي والمضمون الأيديولوجي في الفلسفة الإسلامية، ليس مسألة اختيار نظري، حسب الباحث، بل هو أمر مفروض من وضعية هذه الفلسفة. إن الجابري، يعترف بأهمية النقد الإبستيمولوجي،ولكنه لا يخفي منطقه الأيديولوجي. بل لعله الباحث الأكثر اعترافاً بنزعته الأيديولوجية. ولكنه يحمل مبررات قد تكون في نظره موضوعية. طالما أننا لا يمكننا التنصل من الأيديولوجيا. فالذين ينكرون الطرح الأيديولوجي، هم يزاولونه، لكن بصورة لا واعية. ما يجعل نتائج البحث معكوسة. ويشرح ذلك بوضوح كاف:

«لقد ارتأى بعض النقاد أنه كان ينبغي الذهاب بالتحليل الإبستيمولوجي إلى أقصى مداه والانصراف بالتالي عن القراءة الأيديولوجية. وعلى الرغم من أنني أدرك بعمق الأهمية البالغة التي يكتسيها التحليل الإبستيمولوجي بالنسبة لوضعيتنا الفكرية والثقافية الراهنة، وبالتالي بالنسبة لتحديث العقل العربي، فإنني لا أتصور كيف يمكن السكوت عن المضمون الإيديولوجي في فلسفة جعلت كل همها توظيف المادة المعرفية التي قدمتها لها الفلسفة اليونانية. في أهداف أيديولوجية. الم تكن إشكاليتها الرئيسية إشكالية إيديولوجية بالأساس: إشكالية التوفيق بين النقل والعقل، بين الدين والفلسفة بين ما لله وما لقيصر... بين الشاهد (الدنيا) والغائب (الآخرة)؟ ثم هل يمكن الادعاء بأن قراءة ما تصدر في تصورنا للماضي عن حاجات في الحاضر؟ وهل يمكن الادعاء بأن هذه «الحاجات» ليست أيديولوجية؟ لقد سبق أن صرحنا بالطابع الأيديولوجي لقراءتنا، ونحن نؤكد هنا، مرة أخرى، أنه لأفضل ألف مرة أن نحاول قراءة تراثنا قراءة أيديولوجية تريد أن تكون واعية، من أن نستمر في قراءته قراءة أيديولوجية غير واعية، قراءة مزيفة مقلوبة»[2].

على هذا الضوء، يتبدى الموقف المتردد للجابري حيال التراث، بين نزعة إبستيمولوجية ونزعة أيديولوجية، يجد مسوغه في حتمية الازدواجية المفروضة بين التراث والحداثة. حيث إن خصوصية هذا التراث من الناحية الإشكالية، هي في كونه من جهة، بعيداً عن واقع حداثتنا. ومن

---

(١) المصدر نفسه ص ٧.

(٢) المصدر نفسه ص ٧.

جهة أخرى، هو تراث لا يحضر في فكرنا كما لو كان تراثاً مستقلاً بالفعل. بل هو تراث مستمر يتجدد عبر المساحة التاريخية الفاصلة بين الماضي والحاضر، منذ عصر التدوين. فثمة عقل يعمل على تجديد هذا التراث، وثمة عقل ثابت يعيد إنتاج نفسه بنفسه، كما سنبين لاحقاً.

إن التراث الذي يبدو اليوم موضوع دراستنا، لسنا نحن من اختاره، كما لسنا نحن من يختار الحداثة. فكما أن الحداثة فرضت نفسها منذ الهيمنة الأولى للاستعمار وانبساط هيمنته الاقتصادية والثقافية والأيديولوجية، فإن النموذج التراثي، «أغنى الموروث من ماضينا: لم نختره لأنه إرث، والإنسان لا يختار إرثه كما لا يختار ماضيه وإنما يجره معه جراً، وأكثر من ذلك يتمسك به ويحتمي داخله عندما يجد نفسه معرضاً لأي تهديد»[1].

وبما أن المسألة هي خارج اختيارنا، حيث لا مجال لأن نختار بين النموذجين، فتصبح المشكلة، ليست في أن نختار هذا النموذج أو ذاك أو نوفق بينهما، بل مشكلتنا هي في ازدواجية موقفنا من هذه الازدواجية[2]. وفي هذا السياق يرفض الجابري الدعوة التي تصل بهذه الازدواجية إلى حد الإعلان عن مواقف جذرية كالرفض التام لكل ما هو حديث بوصفه جاهلية، أو تلك التي تدعو لرفض كل ما هو تراث، بوصفه مصدر تخلف. وإذا كان موقفه من التيار الأول واضحاً إلى حد ما؛ أي الموقف من التيار السلفي الرافض لكل ما هو حديث، فإن الموقف الثاني يحدد موقف الجابري مما جاء في مقاربة عبد الله العروي، والتي مفادها؛ القطيعة الكبرى. فهو يرى أن مثل هذه الدعوة موجودة دائماً حتى في تراثنا، وأيضاً هذا النحو من الرفض يشهده النموذج الأوروبي المعاصر أيضاً[3].

إن هذه الازدواجية أمر واقع فرضه النموذج الغربي في إطار التوسع الاستعماري وتعميم النموذج الغربي الحديث. فقد تساءل الجابري حول ما إذا كانت إشكالية التراث والحداثة أو الأصالة والمعاصرة، كما تحضر في الفكر العربي الحديث والمعاصر هي انعكاس أيديولوجي لصراع الطبقات الاجتماعية أم أنه انعكاس لإشكالية ثقافية؟

الجواب في نظر الناقد، هو أنها إشكالية مرتبطة بالمشكل الثقافي. وبالتالي «فهي إلى أن

(١) **إشكاليات الفكر العربي المعاصر**، ص ١٨، سبق ذكر المصدر.

(٢) المصدر نفسه ص ١٩.

(٣) المصدر نفسه ص ١٩.

تكون تعبيراً عن الوعي بهذه الازدواجية أقرب منها إلى أن تكون انعكاساً لصراع اجتماعي طبقي معين»[1].

لكن اتصال موضوع الأصالة والمعاصرة بالعملية النهضوية، وبالتالي، واقع هذه العملية التي تفرض صراعاً بين قوى التجديد والمحافظة اللتين يفرزهما التطور الاجتماعي العام، يجعلان الصراع بين الأصالة والمعاصرة، كانعكاس للصراع الطبقي على الصعيد الاجتماعي[2]. وهذه هي الحالة التي يصح فيها نسبة الإشكالية المذكورة إلى واقع الصراع الطبقي الاجتماعي.

ولكي نفهم أكثر، كيف أن طرو العامل الخارجي على واقعنا أدى إلى بروز هذا الواقع المزدوج كما تعكسه الوضعية الازدواجية المفروضة للتراث والحداثة، فلابد أن نلتفت إلى واقع تعاطي المثقف العربي مع تراثه مقارنة مع تعاطي المثقف الأوروبي مع تراثه. فإذا كان هذا الأخير يرى إلى تراثه موصولاً بمشروع مستقبله، ولا يراه مشروعاً مستقلاً عنه، ولا مناقضاً لحاجاته المعاصرة، فإن المثقف العربي، ينظر إلى تراثه العربي والإسلامي، كأمر منفصل عنه بإشكالياته وقضاياه[3].

فالتراث إذن، مصدر أزمة، ليس من حيث «هو»، في سياقه التاريخي فحسب ـ حيث سيعمل الباحث على قراءته على خلفية تتبع أزماته وتمفصلاته وتشكلاته البنيوية ـ بل من حيث واقع الازدواجية المذكورة التي تفرض علينا نحن العرب والمسلمين، أن نخطط، ليس لمستقبلنا الثقافي فحسب، بل، التخطيط لماضينا أيضاً. وقد يتساءل الإنسان: كيف يتم التخطيط للماضي، وكيف يرى الجابري إمكانية من هذا القبيل بالنسبة لزمان، طبيعته سيالة، حيث إذا كان تاريخنا قد انفلت من سيطرتنا، وكنا نحن ثمرة لمآزقه؛ بل ولأننا لازلنا تحت سلطته، إذ مجرد عدم امتلاكنا لحداثتنا تجعل للتراث سلطة نافذة على حاضرنا ؛ أجل، كيف يمكننا التخطيط بأثر رجعي لماض متصرم؟

بالنسبة إلى المنظور الإبستيمولوجي الذي ينطلق منه الجابري، يعني هنا، بالتخطيط للماضي، ليس امتلاكه. بل يعني محاولة فهمه ثم استحضار محطاته المشرقة، وتبني نزعته

(١) المصدر نفسه ص ٤٥.

(٢) المصدر نفسه ص ٤٦.

(٣) المصدر نفسه ص ٤٧.

العقلانية. بمعنى، أنه في نهاية المطاف، تخطيط للحاضر، والتفاف على الحاضر لحل معضلته في التراث. يقول بهذا الخصوص:

«فكان لا بد من أن ينتهي بنا التحليل إلى ما أن ما هو مطروح علينا ليس التخطيط لمستقبلنا الثقافي وحده بل التخطيط كذلك لماضينا الثقافي بصورة تجعله معاصراً لنفسه بإعادة الزمنية والتاريخية إليه، ومعاصراً لنا بإضفاء المعقولية عليه، بإعادة ترتيب العلاقة بين أجزائه من جهة وبينه وبين اهتماماتنا المعاصرة والمستقبلية من جهة أخرى»[1].

وهذا بطبيعة الحال، مسوغ أساسي لقيام مشروع تدشين «عصر تدوين» جديد. وهو بمثابة المنطلق الأساسي للنهضة العربية المتوخاة. هذا المشروع يتطلب تشريحاً للعقل العربي في مختلف تمظهراته وفي مختلف المستويات التي تمت فيها ممارسة هذا العقل؛ سواء مجال المعرفة أو مجال السياسة أو مجال الأخلاق. على أن مفهوم العقل الذي يسعى الجابري إلى نقده وتفكيكه، يحمل دلالتين مختلفتين، وإن كانت لهما علاقة جدلية. إن العقل كما يراه الجابري ويدعو إلى ممارسته، هو فعل لا ملكة. وهو في هذا الإطار، لا يستقي تعريفه للعقل من تلك اللحظة التراثية المتيم بها ـ اللحظة الرشدية ـ حيث ساد في تلك الحقبة مفهوم للعقل ينزل به رتبة الجوهر. ولم يكن ابن حزم أو ابن رشد أو ابن خلدون أو الشاطبي، ينظرون إلى العقل إلا نظرة عصرهم؛ حيث ساد خلال العصر الوسيط، ذلك المنظور الأرسطي للعقل، بوصفه جوهراً. لقد تبنى الجابري منظور «ألمو» ـ ulmo ـ للعقل بوصفه فعلاً[2]. ومن جهة أخرى، فقد تبنى الجابري معنيين للعقل بصورة واضحة ومعلنة، هما المعنيان اللذان طرحهما أندريه لالاند: العقل المكوَّن ـ بفتح الواو مع الشدة ـ والعقل المكوِّن ـ مع كسر الواو مع الشدة ـ. إذن نحن بصدد ضرب آخر من الاستعارة المفهومية لماهية العقل، تحدد لنا مختار الجابري، حيث يمكننا تقديمها كالتالي:

ـ العقل كبنية (استعارة من عموم البنيويين؛ «بياجي» في مفهوم اللاشعور المعرفي أو

(١) المصدر نفسه ص ٤٧.

(٢) العقل عند «جان ألمو» ليس ملكة أو مجموعة مبادئ، بل إنه نشاط وفعالية؛ انظر: «العقل والعقلانية»، ص١٥، إعداد وترجمة: محمد سبيلا وعبد السلام بن عبد العالي، سلسلة دفاتر فلسفية ـ دار توبقال ط١ ـ ٢٠٠٣ ـ المغرب.

«دوبريه» في مفهوم اللاشعور السياسي؛ وأيضاً تحوير لمفهوم «العقلية» ـ نظير العقلية البدائية ـ عند «بروهل»).

ـ العقل كفعل أو فعالية (استعارة من «ألمو» ومن رأى رأيه).

ـ العقل كجدل بين عقلين؛ مكوِّن ومكوَّن (استعارة من «أندريه لالاند»)[1].

وعليه، فإن القراءة الجابرية للتراث، تستهدف هذا العقل مكوِّناً ـ بكسر الواو مع التشديد ـ ومكوَّناً ـ بفتح الواو مع التشديد ـ، لنخلص إلى نتيجة مفادها، إن إعادة القبض على اللحظة المنسية من تجدد الفكر العربي والإسلامي في نهاية القرن الخامس عشر الهجري؛ أي اللحظة التي أعقبت أزمته مع رائدها أبو حامد الغزالي، والتي تزعمها ابن حزم وتياره بالأندلس، هي ما يوقف هذا التجادل لو صح هذا الوصف، بين العقل المكوِّن والمكوَّن، تماماً ما أسماه الجابري بالبنية المحصلة، التي تحين نفسها من خلال عقل يمارس نشاطه تحت السلطة المعرفية لهذا التراث؛ لعقل نما وتكون في ضوء هذا المتكون نفسه. وهذا المشروع القرائي للجابري، يسعى إلى تفكيك بنية هذا التراث، ومن ثمة إعادة تأسيسه بصورة مختلفة. وكأننا أمام محاولة إنقاذ ورد اعتبار من قبل الجابري، لأولئك الذين كانوا حسب رأيه على هامش هذا التراث، لم ينصفوا ولم تتح لهم الفرصة لتعميم مشروعهم على امتداد العقل العربي. أي لم يحققوا حلمهم في أن تتحول مدرستهم إلى حيز التطبيق الفعلي. حيث التجديد نفسه ليس مسألة دعوة عند الجابري بل هي ممارسة تاريخية.

هذه العملية التفكيكية التي قام بها الجابري، تترصد العقل العربي كما ذكرنا، في مستويات ثلاثة من نشاطه وفعاليته: المستوى المعرفي، المستوى السياسي والمستوى الأخلاقي.

الجابري وتثليث المعرفة العربية

لقد كان واضحاً، أن الجابري منذ إعلانه الأول عن سعيه إلى تفكيك التراث وإعادة تأسيسه، فهو باحث عن بنية أو بنى تتحكم بمسار تطوره. فهو إذن بهذا المعنى، صاحب مشروع حفري. ما جعله يلتقي مع المنحى الحفري «الفوكوني» كما في «حفريات المعرفة» و«نظام الخطاب»... إنه يبحث عن النظام المعرفي «Episteme». وسوف يوظف مفهوم اللاشعور،أيضاً،

(١) لعل هذه واحدة من مفارقات المقاربة الجابرية. فالاستعارة أعلاه، توقع الباحث في تلفيق وتناقض صريح، لا سيما بين العقل كبنية، والعقل كفعل.

الذي سيعكس العقل المكوَّن ـ بفتح الواو مع الشدة ـ ؛ اللاشعور المعرفي الذي يحضر ويتقاطع ويؤثر في الفعل العقلي العربي بصورة طبيعية. إنه إذن يحفر في بنية الخطاب العربي، باحثاً عن النظام أو النظم المعرفية. وهو، أيضاً، يقترب من المنحى الجينيالوجي الفوكوني نفسه، وإن كانت غايات الجابري، لا تقف عند مجرد بيان كيفية نشوء النظم المعرفية على إثر اندثار أخرى، بل إن الجابري، وكما ذكرنا وكما سنرى، لا يلتزم بقواعد أي منهج. ولا يخفى أنه يتعامل مع المنهج بصورة إجرائية بحتة؛ أي إخضاعه إلى غايات الموضوع. بل إنه يسعى إلى تحيين نظام معرفي ما، ومحاولة تأسيس التراث على وفقه، كي يتسنى له فيما بعد انتزاع روحه العقلاني، ولتحقيق القطيعة المذكورة مع بعض النظم المعرفية الأخرى داخل هذا التراث. وهذا ما يعني، أن الباحث، وكأنه يريد أن ينشئ القطيعة داخل حقل التراث قبل تحقيقها في حاضرنا. أي أن يجعل هذه العوالم المعرفية داخل التراث في حالة من القطيعة، كمقدمة لوصل الحاضر بروح النظام المعرفي الذي أثبت جدارته من داخل التراث.

لقد استطاع الجابري من خلال قراءته في التراث المعرفي العربي والإسلامي، الخروج بنتيجة مفادها أن العقل العربي ـ على الصعيد المعرفي ـ يتشكل من ثلاثة نظم معرفية أو لنقل، ثلاث بنى منفصلة في تكوينها عن بعضها البعض؛ ألا وهي: البيان والبرهان والعرفان. إن الثقافة العربية منذ عصر التدوين ـ أي منذ العصر العباسي ـ تعيش على إيقاع ثلاثة نظم معرفية؛تشكل عوالم معرفية ومفهومية مختلفة. وهي كالتالي:

١ ـ البيان

يقصد الجابري بالنظام المعرفي البياني، ذلك النظام الذي تحدد وفق النموذج المعرفي الذي تتيحه العلوم العربية الإسلامية الخالصة، كاللغة وعلم الكلام والفقه. إنه بتعبير آخر، الحقل المعرفي للفكر العربي الذي يتحدد تاريخياً في الفترة التي تمتد من عهد الرسالة والخلفاء الراشدين إلى الدولة الأموية. ميزة هذا النظام المعرفي، تكريسه لرؤية ما للعالم قائمة على الانفصال واللاسببية. كما يقوم أيضاً، على ضرب من الإنتاج المعرفي قائم على قياس الغائب على الشاهد والفرع على الأصل[1].

(١) محمد عابد الجابري؛ إشكاليات الفكر العربي المعاصر، ص٥٩.

٢ ـ العرفان

يقصد الجابري بالنظام المعرفي العرفاني نظاماً يتحدد وفق النموذج المعرفي الذي تتيحه بعض العلوم كالتنجيم والكيمياء السحر والطلسمات كما تتيحه التيارات الصوفية والإشراقية والفلسفة الإسماعيلية والفيضية والفكر الشيعي. إنه بتعبير آخر، الحقل المعرفي للفكر العربي الذي يتحدد تاريخياً بأوائل العصر العباسي. كما يتحدد مصدره، خارج الثقافة العربية، باعتباره يشكل وافداً غنوصياً من الخارج تحت تأثير الثقافة الهرمسية، أو موروثا سابقاً على الإسلام. ميزة هذا النظام المعرفي، تكريسه لرؤية ما للعالم قائمة على المشاركة والاتصال، وأيضاً يقوم على ضرب من الإنتاج المعرفي قائم على أساس الاتصال الروحاني المباشر بالموضوع[١].

٣ ـ البرهان

يقصد الجابري بالنظام المعرفي البرهاني، النظام الذي يتحدد وفق النموذج المعرفي الذي تتيحه العلوم والمنطق والفلسفة اليونانية الأرسطوطاليسية. إنه بتعبير آخر،الحقل المعرفي للفكر العربي الذي يتحدد تاريخياً بعصر المأمون وبدأ نشاط الترجمة. ميزة هذا النظام المعرفي، تكريسه لرؤية ما للعالم قائمة على السببية، وأيضاً يقوم على ضرب من الإنتاج المعرفي قائم على أسس منطقية ترتب النتائج على مقدماتها[٢].

لقد عاشت هذه النظم داخل الثقافة العربية والإسلامية،على إيقاع الانفصال والاتصال. لقد غلب الانفصال بينهما في مرحلة التكوين، لأن كل نظام كان يسعى لاستكمال نسقه وبنيته. لذلك كان التميز والاختلاف أمران يفرضهما واقع التكوين. وتلك هي حقاً بداية لما كان يسميه الجابري بأزمة الأسس. أما في المراحل اللاحقة، فقد بدأ نوع من التداخل والاتصال طلباً للاستقواء؛ أي استقواء كل بنية بالأخرى. وعادة ما كان ذلك يتم في صور تأسيس العرفان أو البيان على البرهان. هذا التداخل الذي كان يأخذ في فترات التكوين طابعاً محدوداً، يهدف إلى تعزيز كل بنية لبنياتها، ودون أن تخسر خصائصها. وهذا ما عبر عنه بالتداخل التكويني. أما في الفترات اللاحقة حيث أصبح التداخل بين بنيات متشظية وفاقدة لتماسكها، وهو مؤشر على بداية عصر «تأسيس الأزمة»، فهو تداخل أفقد العقل نفسه محدداته،

---

(١) المصدر نفسه ص ٥٩.

(٢) المصدر نفسه ص ٥٩.

حيث بدا غير مستقر. وهذا ما عبر عنه بالتداخل التلفيقي[1].

وكان الغزالي هو من ناضل في سبيل تحقيق هذا التداخل، وبالتالي تكريس هذه الأزمة. يقول الجابري بهذا الصدد: «لقد أدخل الغزالي، إذن،التصوف بقسميه، العملي والنظري، إلى دائرة السنة من باب السنة الواسع: الفقه، فأصبح منذئذ مكوناً أساسياً من مكونات الفكر السني، لا بل العقل البياني نفسه... العقل العربي الذي انتهى إلينا عبر طريق المتأخرين، وروافدها وامتداداتها والذي ظل منذ الغزالي، مسرحاً لصراع المقولات واختلاط المفاهيم..»[2].

من التاسيس إلى إعادة التاسيس

يتهم الجابري، أبا حامد الغزالي، بعملية «التفكيك وإعادة توزيع القطاعات المعرفية في الثقافة العربية»[3]، بوعي منه وبصورة منهجية. وتلك هي حسب الباحث، لحظة انفجار أزمة الأسس في الثقافة العربية الإسلامية، وبدء تأسيس أزمة العقل العربي والإسلامي. إن عملية التأسيس هذه أعقبتها صور أخرى لتأسيسات أو إعادة التأسيس. لا سيما على صعيد إعادة تأسيس البيان على البرهان. وهنا يحاول الجابري أن يفتح النافذة على تأسيس آخر شهدته الثقافة العربية الإسلامية، كان يرمي إلى التخلص من هذا الإرث السينوي الغزالي. وهو التأسيس الذي يتعين على الفكر العربي والإسلامي المعاصر أن يتأمله ويعيد قراءته وتقريبه ضمن التأسيسات الأخرى التي لم تستطع إنقاذ البيان أو البرهان من سلطة العرفان. وهذه اللحظة كان قد دشنها ابن حزم الظاهري. لتتكامل هذه اللحظة الحزمية مع ابن رشد الذي سوف يقوم هو الآخر بعمل مزدوج؛ بناء البيان على البرهان من خلال «الكشف عن مناهج الأدلة» و«بداية المجتهد ونهاية المقتصد» وتحرير البرهان من العرفان كما أظهرت ذلك أعماله الفلسفية، ونقده لابن سينا. هذه اللحظة الحزمية الرشدية، هي نفسها تجد تأثيرها في الفقيه الحنبلي «ابن تيمية». وسيستمر هذا التأسيس لثلاثة قرون بالأندلس، مع كل من ابن ماجة الفيلسوف وابن خلدون المؤرخ والشاطبي صاحب «مقاصد» الشريعة. نعم، لقد ظلت هذه الرشدية على هامش العالم

---

(1) محمد عابد الجابري؛ **بنية العقل العربي**، ص ٤٩٩ ـ ٥٠٠، ط ١ ـ ١٩٨٦ ـ المركز الثقافي العربي ـ الدار البيضاء ـ المغرب.

(2) المصدر نفسه ص ٥٠٤ ـ ٥٠٥.

(3) المصدر نفسه ص ٥٠٣.

العربي والإسلامي، لكنها عاشت مستقبلها في أوروبا. وعليه، يدشن الجابري هنا لحظة قطيعية من داخل التراث، تجعل القطيعة بين ابن سينا والغزالي من جهة، وابن رشد وتياره من جهة ثانية، قائمة في حقل الثقافة العربية الإسلامية نفسها. ومن هنا فالقطيعة تأخذ هنا معنيين: قطيعة بين تراثين؛ التراث السينوي الغزالي الهرمسي، والتراث الحزمي الرشدي العقلاني. فإذا «كان الغزالي يجسم لحظة الأزمة في الثقافة العربية الإسلامية؛ الأزمة التي بدأت أعراضها قبله بقرن أو يزيد. وهكذا، إذا كانت لحظة الغزالي تجد نقطة بدئها في ابن سينا، فإن لحظة ابن رشد تجد نقطة انطلاقتها في ابن حزم»[1].

ومن ناحية أخرى، فهي قطيعة جغرافية، حيث أبطالها فلاسفة وفقهاء ينتمون إلى المجال الغربي من العالم الإسلامي، وتحديداً المغرب والأندلس. وإذا كان هناك أثر لهذه القطيعة في بعض النماذج المشرقية كما هو الحال بالنسبة لابن تيمية، فذلك راجع إلى تأثير ابن رشد، حيث يحصي الجابري نقاط التشابه بين آرائه وآراء ابن رشد. وإذا كان ابن حزم قد وجد قبل الغزالي، فهذا يشير إلى أن مفهوم القطيعة عند الجابري، ليس مفهوماً تاريخياً بقدر ما هو مفهوم بنيوي، قد يكون المقطوع معه متقدماً تاريخياً ـ وهذا أشبه ما يكون بتقدم الناسخ على المنسوخ مما يؤكد على غياب الفكر التاريخي عند الجابري،وهو ما سنبحثه في المرحلة الثانية من البحث ـ.

فما هي ملامح هذه الثورة الحزمية الرشدية، وما مميزات هذه القطيعة بين مشرق «متهرمس» ومغرب «عقلاني»؟ يحاول الجابري أن يعيد رسم صورة عن ابن حزم على خلفية رؤية تنزله منزلة رائد النقد التجاوزي في الفكر العربي الإسلامي. وانتصاراً لنهج ابن حزم المتحرر من سلطة الأصول والأئمة من أصحاب المذاهب الفقهية. فقد رأى في هذه الأحكام اختزالاً وظلماً وتعتيماً على شخصية ابن حزم، ربما كان قد دفع ضريبة ملابسات الوضع السياسي إبان العصر العباسي. حيث بدا مشروعه مناقضاً للأيديولوجيتين: العباسية والفاطمية معاً. هذا، مع أن ظاهرية ابن حزم، منظوراً إليها من الزاوية الإبستيمولوجية المحض، هي مشروع فكري فلسفي الأبعاد، يطمح إلى إعادة تأسيس البيان وإعادة ترتيب العلاقات بينه وبين البرهان مع إقصاء العرفان إقصاءً تاماً»[2].

لقد كان الفضل لابن حزم على ابن رشد نفسه، الذي سوف يواصل هذا المشروع إلى

(١) المصدر نفسه ص ٥٠٢.
(٢) المصدر نفسه ص ٥٢٨.

أقصى حد ممكن، في ضوء تخليص البرهان من العرفان، وإعادة الوهج الى نظام السببية والعلم:؛ من رفع الأسباب فقد رفع العلم»[1].

وهذا ما جعل ابن رشد وارثاً شرعياً لهذه الحزمية، حتى أنه ما من أحد تأثر بابن حزم فيما بعد، إلا وتأثر بهذه البصمات الرشدية الواضحة.

لقد حاول الجابري إبراز وحدة الثقافة بين هذا الجيل من الفلاسفة والفقهاء في الأندلس، كي يوضح إلى أي مدى استطاع هؤلاء تحقيق قطيعة مع الشرق العربي والإسلامي. وقد رأى الباحث، أن الأمر هنا «يتعلق فعلاً بلحظة جديدة تماماً في تاريخ الفكر العربي، لحظة تميزت بنقد الأساس الإبستيمولوجي الذي قام عليه الحقل المعرفي البياني منذ عصر التدوين واقتراح أساس جديد توظف فيه المفاهيم الإبستيمولوجية المؤسسة لعلم عصرهم، مفاهيم البرهان كمنطق وطبيعيات، بصورة خاصة، توظيفاً يرتفع بالممارسة النظرية في الحقل البياني إلى مستوى الممارسة العلمية البرهانية»[2].

من هاهنا جاءت الدعوة ـ دعوة الجابري ـ إلى إعادة كتابة التاريخ، وإعادة تأسيس جديد للتراث وإعادة توزيع حقوله المعرفية بما ينزع عنه عوائقه المعرفية المتمثلة في السلطة المفاهيمية للبيان والعرفان تحديداً. إنها دعوة إلى عصر تدوين جديد يقوم على أساس استيعاب الرشدية في مدياتها العقلانية. فالقطيعة مع التراث، هي بالأحرى قطيعة مع فهم ما وُعِيَ ما للتراث.

سؤال القطيعة الإبستيمولوجية

لقد بنى الجابري استراتيجيته «القطيعية» على أساس مناقض تماماً لمفهوم القطيعة عند العروي. إنها قطيعة محكومة بتصور مختلف للتراث؛ هذه القطيعة لا يمكنها بأي حال من الأحوال تأكيد الاستغناء عنه أو رميه في المتاحف. ولذا، فهو يخطئ وجهة النظر المتطرفة حيال التراث؛ ويعلن عن خطأ العروي في طرحه للمسألة على الصورة المذكورة، ويتهمه بالانحياز إلى التراث الأوروبي أكثر من انحيازه إلى التراث العربي الإسلامي. ويقترح طرحاً آخر يراه صحيحاً وبديلاً عن الاقتراح الذي قدمه العروي ونظراؤه. يقول: «يطرح بعض المثقفين الذين يبدو أن صلتهم بـ «التراث» الأوروبي أقوى من صلتهم بالتراث العربي الإسلامي مشكلة

---

(١) المصدر نفسه ص ٥٥٠.

(٢) محمد عابد الجابري؛ **نحن والتراث**، ص٥٢، سبق ذكر المصدر.

استيعاب الفكر العربي المعاصر لمكتسبات الليبرالية «قبل وبدون أن يعيش مرحلة ليبرالية» ويقصدون بالليبرالية: «النظام الفكري المتكامل الذي تكوّن في القرنين السابع والثامن عشر، والذي حاربت به الطبقة البورجوازية الأوروبية الفتية الأفكار والأنظمة الإقطاعية». تلك هي إشكالية عبد الله العروي وزكي نجيب محمود وماجد فخري وآخرين كثيرين، منهم من يطرحها من منظور فرنسي ديكارتي ومنهم من يطرحها من منظور أنجلوسكسوني تجريبي وضعي، وذلك حسب وضع التراث الأوروبي الذي يشكل منظومته المرجعية الثقافية والفكرية»[1].

يقدم الجابري رأياً مختلفاً عن القطيعة، بوصفها هنا ليست قطيعة مع التراث بالمعنى اللغوي المتداول، بل هي قطيعة تحمل دلالة إبستيمولوجية. إن رفض التراث واطراحه نهائياً، هو في نظر الجابري، موقف «لا علمي ولا تاريخي»[2]. وهذا أقصى وأقسى نقد أمكن لناقد العقل العربي أن يوجهه ضد المقاربة التاريخية لعبد الله العروي. حيث رغم ارتكاز هذه الأخيرة على الفكر التاريخي، ينتزع الناقد منها صفة «التاريخية». وهذا الموقف حسب الناقد دائماً، ليس أمراً جديداً، بل هو نفسه من رواسب الفكر التراثي في عصر الانحطاط[3].

إن القطيعة الإبستيمولوجية التي يدعو إليها الجابري، تتعلق بالفعل العقلي. والفعل العقلي ـ لاحظ هنا كيف تتم الاستعارة الجابرية لفعلية العقل من «ألمو» ـ هو نشاط يقوم على طريقة ما ويستند إلى أداة مفهومية في مجال تداولي معين. فالذي يتغير هنا، هو طريقة معالجة الإشكالية والطرق المعتمدة. إذن، هي دعوة إلى التخلي عن فهم تراثي للتراث، أو بتعبير آخر، أن نحتوي التراث بدل أن يحتوينا هو. إن القطيعة التي يدعونا إليها الجابري، «ليست القطيعة مع التراث، بل القطيعة مع نوع من العلاقة مع التراث، القطيعة التي تحولنا من «كائنات تراثية» إلى كائنات لها تراث، أي إلى شخصيات يشكل التراث أحد مقوماتها، المقوم الجامع بينها في شخصية أعم، هي شخصية الأمة صاحبة التراث»[4].

ويظل السؤال مطروحاً؛ كيف نستطيع احتواء التراث وكيف يمكن مد الجسور إليه دونما الإغراق فيه. وأي منهج سديد يجب اتباعه، وكيف يمكننا استحضار النظام المعرفي

---

(١) المصدر نفسه ص ٥٢.
(٢) المصدر نفسه ص ٢٠.
(٣) المصدر نفسه ص ٢٠.
(٤) المصدر نفسه ص ٢١.

البرهاني في صورته الرشدية الناجعة في عصرنا الذي يبدو قد قطع هو الآخر مع هذه الرشدية!؟

يقترح الجابري صيغة لذلك، ألا وهي وصل القارئ بالمقروء. وكأنها دعوة الى ضرب من المعايشة التي تجعل القارئ للتراث يعيش الإشكالية ذاتها في إطارها التاريخي نفسه. ويقترح لذلك منهجاً، يقوم على ضرب من الحدس الاستشرافي[1]. إن التراث ليس مجرد إنتاج تاريخي، بل هو حصيلة تظافر عمل التاريخ والمجتمع. فالذات الإنسانية المنتجة للتراث، ما كان لها أن تنتجه إلا بعد ما أمكنها التحرر من التاريخ والمجتمع نسبياً. ولهذا تحديداً، يأتي عطاء الإنسان تحت طائلة الرقابة المجتمعية، عطاءً غير مباشر وغير مكتمل. لذا لزم على الناقد البحث عن الحقيقة وراء أسوار اللغة والمنطق. وهذا، يعني اختراق حدود اللغة والمنطق ـ لا يتم إلا بالحدس[2].

إن الحدس هنا، لا يلتقي حسب الجابري، مع الحدس الصوفي أو البرجسوني أو الفينومينولوجي، بل هو أقرب لديه من الحدس الرياضي. وهذا ما يسوغ للجابري ممارسة النقد على أساس يتداخل فيه الإبستيمولوجي بالأيديولوجي. نظراً للتوظيف المتبادل بين المتضايفين الزمنيين:الماضي والمستقبل. لكي تندك الواسطة بين القارئ ومقروئه في حالة اتصال حدسي استشرافي، وما كان بما «كان سيكون»، فيندمج الموضوعي مع الأيديولوجي، ويتحول «المستقبل ـ الماضي» الذي كانت الذات المقروءة تتطلع إليه، إلى «المستقبل الآتي»، الذي تجري الذات القارئة وراءه. فيصبح المقروء المعاصر لنفسه، معاصراً لقارئه[3].

إن ما يبرر هذا المنهج الحدسي لدى الجابري، هو واقع التراث نفسه من حيث هو مجال لما يعبر عنه بـ«المضنون به على غير أهله». وبالتالي، فالمهمة تقضي، بأن نتمكن من التصريح بما ضنّ به الأسلاف. وهذا يتوقف على أن نسلك مسالك هذا الحدس الذي يصل القارئ بالمقروء ويحقق التحاماً بتاريخيته، أي الوعي بتاريخيته. حيث يشكل هذا النمط من «المعاصرة» المتبادلة، ما به يتقدم الوعي ويستمر في البحث عن الحقيقة[4].

---

(١) المصدر نفسه ص ٢٥.

(٢) المصدر نفسه ص ٢٥.

(٣) المصدر نفسه ص ٢٥.

(٤) المصدر نفسه ص ٢٦. أقول: إن مثل هذا التوجه النسبي جديد كل الجدة على د. الجابري. ويبدو لي أنه، وكما تشير المقدمة الجديدة للكتاب، هو توجه لاحق ولا ينسجم مع جوهر الاختيار الأيديولوجي والمنهجي لصاحب الكتاب. إنه بهذا المعنى يجدد منهجه ويصف به مشروعه بأثر رجعي. إن هذه اللغة الحدسية والنسبية المستعارة من أنصار التفكيك لا علاقة لها بالنهج الأيديولوجي للباحث.

ومع تحقق هذا الشرط، حيث يفترض أن الجابري قد تحقق لديه بوصفه متصدياً لهذه المهمة، فإن التقدم باتجاه الحقيقة المتوارية خلف لغة التراث ومنطقه، والتي تدخل في عداد «الهو» أو «المضنون به على غير أهله»، تكشف حقيقة أو مسلمة يتعين استيعابها في سياق تبرير القطيعة. أي وحدة الفكر ووحدة الإشكالية. بمعنى أن الفكر في مجتمع معين أو عصر معين هو واحد مهما تعددت فرقه واتجاهاته. هناك كل يحتوي ذلك الخلاف. ووحدة الفكر هذه ناتجة عن وحدة المشكلات التي ينظر فيها ذلك الفكر، والتي تتصل في سلسلة من العلاقات، حيث تتحول إلى جماع مشكلات مركبة غير قابلة للحل بصورة انفرادية؛ أي بعد أن تتحول إلى إشكالية. إن وحدة الإشكالية هي من يؤسس، بل ويحدد وحدة الفكر في مرحلة تاريخية معينة[١].

إن وحدة الإشكالية تحدد وحدة الفكر وتاريخه. ومن هنا، فالمجال التاريخي عند الجابري، لا علاقة له بالمفهوم التاريخي الذي قد نصادفه عند العروي مثلاً، والذي يجعل الفكر بناءً على مذهبه في الفكر التاريخي، منتجاً للتطور الجاري في الهياكل والبنى التحتية وفي الحرب والاقتصاد. إن الجابري يمنح للفكر هامشاً نسبياً من الاستقلالية. ولذا يتعين أحياناً لحظ مكونات الفكر ذاته في تحديد مجاله التاريخي. فالمجال التاريخي، هو «عمر الإشكالية» بتعبير الجابري، أي «الفترة التي تغطيها نفس الإشكالية في تاريخ فكر معين». وهذا المجال التاريخي، أو عمر الإشكالية يتحدد بشيئين: هما الحقل المعرفي، الذي يرمز إلى الحقل الذي يستقي منه هذا الفكر «المادة المعرفية»، من مفاهيم وتصورات وآليات... أما الثاني، فهو المضمون الأيديولوجي الذي يرمز إلى الوظيفة السياسية والاجتماعية الأيديولوجية التي يخلعها أصحاب الفكر على «المادة المعرفية»[٢].

وهنا تظهر طبيعة وأهمية المقاربة الأيديولوجية الجابرية. فهي إذ تحكم على المحتوى المعرفي بالموت؛ أي بالوجود الواحد، فهي تحكم على المحتوى الأيديولوجي، بالأبدية والتكاثر. فالفكرة الواحدة، يمكنها أن تحمل مضامين أيديولوجية مختلفة[٣]. إن منطق تطور المعرفة ليس ذاته منطق تطور الأيديولوجيا. وحده المضمون الأيديولوجي الذي له تاريخ. ولذا فإن الجابري يستبعد المحتوى المعرفي لهذا التراث، ويركز على صيرورة مضمونه الأيديولوجي.

(١) المصدر نفسه ص ٢٧.

(٢) المصدر نفسه ص ٢٩.

(٣) المصدر نفسه ص ٣٠.

هذا الأخير كما نجده ماثلاً في حلم الفارابي أو ابن سينا في اللحظة الأولى ثم كما في حلم ابن باجة وابن رشد في اللحظة الثانية. ويرى الجابري، أنه لا مجال لتمسكنا باللحظة الأولى، وأن ما تبقى من تراثنا هو اللحظة الثانية التي قطعت مع الأولى. وهي الجديرة بأن تعيش معنا في عصرنا. إذن، بهذا المعنى تكون قطيعة ابن رشد والتيار الحزمي ـ الرشدي الأندلسي مع كل من الفارابي وابن سينا والغزالي وعموم العرفانية المشرقية، قد أعفانا من القيام بذلك. فهي قطيعة حسمت داخل التراث نفسه. ولكن تظل هذه الرشدية هي ما يستحق الاستمرار معنا بامتياز: «ما تبقى من تراثنا الفلسفي، أي ما يمكن أن يكون فيه قادراً على أن يعيش معنا عصرنا لا يمكن إلا أن يكون رشدياً، فلننظر الآن إلى ما تبقى من الرشدية كعناصر صالحة للتوظيف في حياتنا الفكرية المعاصرة»[1].

لقد حاول الجابري أن يعدد حيثيات هذه القطيعة وما يتعين علينا أخذه منها. فهي إذ قطعت مع الغزالية السينوية الهرمسية، كانت قد قطعت مع عالم زاخر بكل أشكال النجامة والطلسمات والسحر والخيمياء. أي المادة المعرفية اللامعقولة لو صح التعبير، أو تلك التي تؤسس المادة المعرفية للامعقول أو «العقل المستقيل». فإذا كان ابن رشد قد قام بهذه القطيعة تجاه هذا الإرث السينوي اللامعقول، فما علينا إلا أن نخوضها «معركة حاسمة ضده». وتنضاف قضية أخرى أو مظهر آخر من مظاهر هذه القطيعة الرشدية، لا سيما ذلك الذي يتجلى في القطيعة الرشدية مع طريقة المتكلمين والفلاسفة في معالجة العلاقة بين الدين والفلسفة، رافضاً كلا الطريقتين الكلامية والفلسفية، حيث رفض بحث العلاقة على أساس كلامي؛ أي قياس الغائب على الشاهد. ورفض بحث العلاقة على أساس فلسفي قاض بالتوفيق بين الدين والفلسفة، وقال بالقطيعة بينهما، حيث حدد لكل منهما مجال اشتغاله. إذن، نحن اليوم مطالبون، حسب الجابري، بأن نأخذ من ابن رشد هذه القطيعة وتوظيفها في علاقة الأصالة بالمعاصرة من أجل بناء «العلاقة بين تراثنا والفكر العالمي المعاصر». ويقصد الجابري بذلك، طبعاً، أن نجعل الفكر العالمي المعاصر، بمنزلة الفلسفة اليونانية بالنسبة لابن رشد. وإذا كان ابن رشد قد ميّز بين الآلة والمادة، وقال بأخذ الآلة (المنهج) وبناء المادة (النظرية) بأنفسنا، فذلك ما ينبغي أخذه عنه في تعاطينا مع الفكر العربي المعاصر. إن الجابري باختصار، يدعو العرب إلى تبني «الروح الرشدية»، تلك التي مثلت كل ما هو واقعي وعلمي ونقدي

(١) المصدر نفسه ص ٤٩.

وعقلاني، ضد كل ما هو خرافي غنوصي سينوي شيعي مشرقي. إنها ما تبقى صالحاً من التراث؛ وما لا يزال يحتفظ براهنية محتواه الأيديولوجي وعمره الإشكالي. وتلك هي القطيعة التي يجب أن نصل بها إلى أعلى مستوياتها. فإذن، غاية المقاربة الأيديولوجية الجابرية للتراث هي تحقيق جملة من القطائع المعرفية، وبالتالي إن غاية المقاربة الأيديولوجية الجابرية للتراث، تحقيق ضربين من القطائع:

١ ـ قطيعة تاريخية، قوامها القطع مع المجال التاريخي العربي والإسلامي الـ «ما قبل ـ رشدي»، أي القطع مع عمر الإشكالية السينوية والغزالية؛ بمعنى آخر: الهرمسية.

٢ ـ قطيعة جغرافية، قوامها القطع مع الشرق العربي والإسلامي، بوصفه لا يزال يعيش عمر الإشكالية السينوية والغزالية، ولا يزال حتى اليوم، مشدوداً إلى هرمسيته.

إذا كانت بوادر القطيعة هي تراثية؛ أي قطيعة فهم تراثي مع فهم تراثي آخر، فما علينا إلا أن نتبنى هذه القطيعة في صورتها التاريخية الممتدة فينا والقابلة للمعاصرة، وهي هنا الرشدية، كي نرقى بروحها إلى درجة الحسم. فالشرخ الذي يعد نتيجة حتمية للقطيعة التي يدعو إليها الجابري ويستلهم روحها من التراث، ومن التجربة الرشدية نفسها، هو شرخ تاريخي وجغرافي، يشترط اقتطاعاً أو إعادة توزيع المجال العربي جغرافياً وثقافياً. ويبدو السؤال هنا واضحاً: بما أن المشروع الجابري النقدي، اهتم بالثقافة العالمة في التراث، وأهمل التراث اليومي والشفهي والأدبي، وكل ما هو في عداد المنسي أو المسكوت عنه، ولكن أيضاً، الحاضر في الثقافة العربية والمؤثر في سلوكها الجمعي، كيف يخرج من حدود الاشتغال النخبوي، ليصدر أحكاماً عامة تخص المجال كله؛ الشرق! لم يتساءل الجابري في هذا المجال حول ما إذا كان المجال السوسيولوجي والثقافي المغربي، رشدياً عقلانياً واقعياً، بخلاف المجال السوسيو ـ ثقافي المشرقي بوصفه سينوياً غنوصياً. هذا في حين، أن الاجتماع المغربي غلب عليه التصوف الطرقي. وثمة مناطق في الشرق، تحققت فيها الثورة البيانية «التيمية» ـ نسبة إلى ابن تيمية ـ، وهو ما يشكل المعقول الديني عند الجابري، وقطعت مع التراث الهرمسي الغزالي السينوي؛ فهل يا ترى، تحققت النهضة العربية في مثل هذا الربوع. وهل المغرب المتصوف مورد القطيعة مع شرق عاد إليه النظام البياني ـ والمعقول الديني ـ لتحقيق القطيعة. ثمة بالتالي، جملة من التساؤلات التي أثارت ردود أفعال في المغرب والمشرق على هذه المقاربة في إطارها المعرفي. بل لا بد من الإشارة إلى أن الجابري كان قد نقلنا إلى

أشكال أخرى من «القطيعة» في نقد العقل العربي، ضمن مستويات تفكيكية أخرى، في نقد العقل السياسي وفي نقد العقل الأخلاقي في الثقافة العربية. وهما المستويان اللذان خضعا إلى ضرب آخر من التشريح جعلهما يواجهان المصير نفسه للمستوى المعرفي الأول؛ وهو خضوعهما لأنظمة جديدة ومختلفة وإن كانت سيرورة البحث تتجه مع الجابري إلى تحقيق القطيعة على أساس الشرخ والتجزيء وتمزيق الخرائط.

لم يعد مهماً اليوم الوقوف عند دقائق الأمور وتفاصيل النقد الجابري للتراث. فلقد أوضح أكثر نقاده ذلك التغليب الأعظم للأيديولوجي على المعرفي. ليس تغليباً نابعاً من اختيار حقيقي كما أشار الباحث مراراً. بل التغليب الذي رافقه إهمال وتسامح كبير مع معطياته المعرفية، سواء من حيث تقنية التحليل والتركيب، أو من حيث تحصيل المعلومات وطريق التعاطي مع المصادر بانتقائية تعسفية لا تستجيب للضرورة المنهجية. لم يستطع ناقد العقل العربي الخروج، على غرار نظرائه، من أسر الطوباوية التي ما زالت قدر المشاريع الأيديولوجية العربية. حيث رأوا إلى مأزق التأخر ونظروا إلى الحلول كما لو كانت مجرد إعادة ترتيب خرائط أيديولوجية في لعبة التعقيل المغشوش لتراث، لم يصنع في مختبرات تتحكم بها إرادات، حتى يتسنى لنا إعادة فك بناه وبنى بناه، أو إعادة تصنيعه أيديولوجياً. لقد تنكر الجابري للمعرفة في هذا التخييل الملحمي الذي صور التراث العربي، مثل خردة معروضة في مزاد علني، وحيث يتطلب الموقف تبني أجود القطع، لاستئناف عملية التحول التاريخي. من الممكن جداً أن يخضع التراث إلى هذا النوع من التشريح البنيوي في أي مخيال مهووس بالنهضة. لكنه في واقعه التاريخي لم يوجد إلا كلاً، ومتداخلاً حيث ما كان له إلا أن يتحقق كما هو وبكل مكوناته. إن الجابري يحمل تصوراً طوباوياً، وفي الوقت نفسه مغالطاً لحركة التاريخ ومنطق التحولات الاجتماعية والحضارية. ذلك لما اعتقد بأن النهضة لا تقوم إلا بالبرهان. والحقيقة أن النهضة تقوم بكل المكونات الاجتماعية والثقافية. إنها نهضة يشارك فيها البيان والبرهان والعرفان. هذه الجغرفة الأيديولوجية والنماطية الجابرية التي شطت بعيداً لتعيد صياغة التراث في شكل جزائر منفصلة ومعسكرات متناحرة وعوالم مفككة، تعكس أزمة العقل العربي نفسه. إنها واحدة من تجليات الانسداد الأعظم في وجه الحلول الواقعية لراهن عربي متخم بنكباته وجروحه وصدماته. إنها بالأحرى، تعكس مأزم هذا العقل المهجوس بالاستئصال والاقتطاعية وليس القطيعة،ورفض التعددية. فالذي يتتبع الاختلاف ليبيده نظرياً هو بالأحرى رافض لأي واقع تعددي راهن.

مبحث ثالث:
خطاب القطيعة الوسطى: أركون مثالاً

هناك بلا شك، ما به تمتاز مغامرة أركون عن نظيريه السابقين (العروي والجابري)، وما به يشترك معهما. فأما من حيث الاشتراك، فإن فعل القطيعة حاضر بشكل من الأشكال أيضاً في مقاربة أركون النقدية الاستكشافية والتفكيكية للتراث العربي والإسلامي. وهذا أمر لا جدال فيه، لأن «القطيعة» هي المسوغ النظري الذي يضفي القيمة على أي قراءة حديثة للتراث. لكننا الآن أمام منظور يختلف عن السابق، وربما بصورة جذرية. إن القطيعة الأركونية، تختلف في صورتها وحيثياتها ومبرراتها. فهل هي قطيعة مع التراث، تقضي باطراحه من حيز الاهتمام والقراءة، وعدم منحه الاهتمام الذي يستحقه، بوصفه تجربة قديمة عفا عنها الزمان. فلا نكلف أنفسنا حتى الانتشاء في روائعه الإنسانية؟ كلا، فأركون هو أكثر ولعاً واهتماماً بهذه التجارب التراثية، وتلك الهوامش الزاخرة بقيم التأنيس، مع أبي حيان التوحيدي، الذي رأى فيه الأب الروحي. وإذن، هل هي قطيعة مع تراث معين، مع الاحتفال التبجيلي بتراث آخر، وإعادة تأسيسه؟ كلا! وبما أن أركون لا يدعو إلى القطيعة الكبرى، بالمعنى الذي يحضر بكثافة عند عبد الله العروي، ولا هو داعية قطيعة صغرى، بالمعنى الذي يحضر بقوة أيضاً في المقاربة الأيديولوجية عند الجابري؛ فإن أنسب صفة ارتأيناها لمشروعه: هي القطيعة الوسطى. ولهذا الوصف ـ الذي سنكتشف دلالته تباعاً ـ مبررات نجملها ابتداءً في الآتي:

إن للقطيعة الكبرى تجليات ودلالات التزامية، لعل أهم ما تفضي إليه: أن لا صلة بين الحاضر والماضي، وأن أي صلة ذهنية بينهما تربك وضعية الحاضر وتعيق تحققه التاريخي. فحيثما أصبحت القطيعة بينهما كاملة وشاملة، تحقق الشرط التاريخي للتقدم والتعاصر. وكذلك، نقول، بأن للقطيعة الصغرى تجلياتها ودلالاتها الالتزامية، لعل أهم ما تفضي إليه: أن هناك صلة بين الحاضر والماضي، صلة حتمية لا اختيار فيها. وحيثما كانت القطيعة تامة، لم يتحقق الشرط التاريخي للتقدم والتعاصر. والحل، أن ننتقي داخل الماضي، ونبحث عن التراث الأنفع لنا والذي هو موصول ومقبول بحسب منطق الحداثة، ثم نعمل على تطويره وبلورته. أي أن نمارس القطيعة من داخل التراث لا من خارجه. فهي قطيعة داخلية وليست قطيعة برانية كما هو حال القطيعة الكبرى. فهذان النمطان من القطائع، تعرفنا عنهما قبل قليل مع نموذجين بارزين في الفكر العربي المعاصر؛ العروي والجابري. وعليه، نقول: إن مشروع أركون يقع بين

تجليات النمطين القطيعيين بقدر ما يتجاوزهما عند الاقتضاء. فهو حتما مشروع لا مأوى له على سبيل التموضع، إلا في هذه المنطقة الوسطى. على أن هذا التموضع الوسطي لا يفهم منه الحيز، بل لا بد أن ننظر إليه كحالة يتجادل فيها ما هو تجلي للقطيعة الكبرى مع ما هو تجلي للقطيعة الصغرى. من هنا، يسهل على الباحث أن يقف على ما هو محل توافق بينه وبين العروي بالقدر الذي يقف فيه على ما هو محل توافق بينه وبين الجابري. فإذا كان أركون يرى أن التراث يستمر فينا بشكل من الأشكال ـ وهي حقيقة أشار إليها الجابري ـ فهو من ناحية أخرى يشمئز من الأيديولوجيا ويعتبرها مفسدة للبحث العلمي، وهو ما يبعده من الجابري ويدنيه من العروي بوصف هذا الآخر، ناقداً للأيديولوجيا.

ولكن ثمة ما يبعده عن هذا الأخير، من خلال نقده للاستشراق الكلاسيكي بوصفه وارثاً للنزعة التاريخانية والفيلولوجية للقرن التاسع عشر. فالتاريخانية العروية سوف ينظر إليها من قبل صاحب الإسلاميات التطبيقية بوصفها منهجاً متعجرفاً وتقليدياً لا يمثل الفائدة المطلوبة بكاملها، بل يحتاج إلى أن يفتح على مناهج أخرى. من هنا تعدد المناهج، الذي يشكل أهم ميزة في المشروع الأركوني.

كيف إذن، عالج أركون مشكلة التراث، ومأزق الحداثة في الفكر العربي والإسلامي المعاصر..ما هو المنظور النقدي الذي توسله في قراءته للتراث..ما هي أدواته وأجهزته..ما هي غاياته ورهاناته؟

أركون وإشكالية المنهج

منذ الوهلة الأولى، يبدو المجال الذي تتحرك فيه القراءة الأركونية للتراث، مجالاً أوسع من المجال الذي يتحرك فيه مشروع الجابري. كما تبدو البؤر التي تطالها الأركيولوجية الأركونية، من العمق والشمول، ما لم نقف عليه عند الجابري. كما أن الجهاز المفاهيمي الذي يستعين به أركون في إنجاز مهمته، هو من الكثافة والتعدد والدربة في إتقان تطبيقه، ما لا عهد للأول به. وهذا أمر لا يختلف حوله نقاده. وقد يعزى ذلك من ناحية، إلى مكثه الطويل في باريس، كمدرس في جامعة «السوربون» لمدة تزيد على ثلاثة عقود، وبحثه في مجال ما أسماه بـ «الإسلاميات التطبيقية». وهذا يعني أنه يشتغل على مجال، لا يستهلك فيه الترسانة المنهاجية والمفاهيمية فحسب، بل، هو ينظر إلى هذا المجال بوصفه ساحة اختبار لهذه المناهج المنحدرة من العلوم الاجتماعية الحديثة. وأيضاً يعود ذلك إلى كونه يشتغل على مادته

اشتغال ناقد مشغول الذمة بمسألة استكشاف ما لم يفكر فيه أو ما امتنع التفكير فيه. فهما الشرطان ـ إذن ـ الجديران بجعل المقاربة الأركونية، أكثر تحرراً وغنى من الناحية المفهومية من سابقيه؛ بغض النظر عن نتائجها. ويمكننا الحديث هنا عن بعض وجوه ما يميّز الأرضية التي يتحرك فيها النقد الأركوني عن مشروع الجابري، ولنتوقف عند جهتين:

١ ـ الجهة الأولى، تتعلق بالمجال التداولي العام، حيث يتجاوز أركون الحيز الضيق لمفهوم «العربية» و«العقل العربي» عند الجابري، ليكسر هذه المركزية لصالح «المجال الإسلامي» و«الوعي الإسلامي». فهو لا يرى في التراثات نظماً معرفية متشظية، لا جامع يصل بين قاراتها. بل إنه يتوسل أسلوب الحفر المعرفي، كي يصل إلى المجال العقلي الذي يربط بينها، وهو هنا المجال التاريخي.

٢ ـ أما الجهة الثانية، فتتعلق بالبعد الطبقي الذي جعل الجابري مثلاً، يركز على الثقافة «العالمة» ـ Savante ـ، والتي تتحدد بالثقافة الرسمية المكتوبة والمدونة، وليس ما دون ذلك؛ أي الثقافة الشفهية والعامية أو المنتج التراثي السوسيولوجي الذي تمثله الهوامش أو ما يصطلح عليه أركون، باللامفكر فيه. فلا يمكننا، بناءً عليه، أن نبني صورة عن التراث، من خلال هذا الجانب المكتوب، ونستغني عن الجانب غير المكتوب والذي يمثل الجانب «اللامفكر فيه» منه، الجانب الأعظم.

وبهذا، فإن أركون يفتح المجال أمام «الإسلاميات التطبيقية»، بصورة كلية غير تجزيئية. ويستلمه بصورة بكر، بحيث يرفض التسليم بما فرضته «الأرثوذكسية» الدوغمائية؛ وهو يعني بذلك «الإسلام الرسمي السني»، الذي فرض نفسه على التراث، مقصياً بذلك كل أشكال التراثات الأخرى أو تجليات المعنى المتعدد للإسلام. بهذا، يكون أركون، قد أدخل في اهتمام الإسلاميات التطبيقية التي نادى بها ولا يزال؛ كل الظواهر والتجليات التي خلفها تعدد المعنى للخطاب النبوي، وآثار هذا المعنى بالمنظور السلبي للكلمة. إنه يفتح الدراسة المنهجية، كي يحتوي الفكر الإسلامي والعقائدية والخبرات الإيمانية الممارسة، في ضوء مفاهيم حديثة، مثل «السلوك العملي» ـ Le sens pratique ـ أو مفهوم التمثل الجسدي ـ incorporation ـ وأغلبها لبيير بورديو، إضافة إلى مفاهيم أخرى. إذا كان بمستطاعنا رسم شجرة نسب للسابقين، ومواقع استحضار المفاهيم الحديثة وكيفية تطبيقها على التراث، فإن الأمر يبدو في منتهى اليسر بالنسبة لأركون. حيث سوف تتيح له المناهج الحديثة قدرة، من شأنها أن تدهش من ليس له

إلمام بها. قدرة على خلق، ليس أفكاراً بالمعنى الذي يدعو إليه ويصر عليه في نقده للاستشراق التقليدي، ومأزق «الباحث» غير «المفكر»، بل إن أفكاره، جلها أشبه ما تكون بمقايسات من الدرجة الرفيعة. إن الهاجس الإبستيمولوجي الأركوني، لا ينتهي إلى آخر الشوط، بل هناك انبثاق لهواجس من النوع الأيدبولوجي، يمكن الوقوف عليها في غمر هذه المقاربة الإبستيمولوجية المتذرعة بتحشيد المناهج من دون شرط. إن أركون، وتحت وطأة تعدد المناهج، والتي من شأنها أن تخلق فوضى في صميم الإسلاميات التطبيقية، لا سيما إذا أدركنا، بأن كل منهج بطبيعته يتكامل مع مبادئه، ولا يسمح أن يتبادل المقدمات والنتائج مع منهج آخر، فإن أركون يتقن لعبة تدبير هذه المناهج وخلق فجوات لامتصاص تصادماتها المتوقعة. وتلك هي أهم ميزة في الإسلاميات التطبيقية. وهو ما يبرر كل التناقضات التي نقف عليها في القراءة الأركونية للتراث العربي والإسلامي. لقد أوجد منطقة وسطى أو لنقل برزخاً وسيطاً بين منهجين ظلا حتى حين يحتفظان بموقعيتهما النقيضة لبعضهما البعض. أي، التاريخانية والبنيوية. وقد كانت المهمة مزدوجة بالنسبة لأركون، كي يخترق هذا المنغلق الدوغمائي، لصالح مقاربة مفتوحة. هذا التدبير التوافقي للمناهج المتعارضة في الإسلاميات التطبيقية، هو الذي يسوغ إيجاد تلك المنطقة الوسطى كما ذكرنا، بين التاريخانية والبنيوية؛ وهي «التاريخية» نفسها. «فالتاريخانية» لا تحضر بصورتها المتعجرفة القمعية ـ كما كنا رأينا مع عبد الله العروي ـ بل إن أركون يتوسل، ليس بضرب آخر من المناهج والعلوم الاجتماعية لتقويض هذا الطغيان المنهجي التاريخي، وذلك استناداً إلى علم النفس التاريخي والأنثروبولوجيا التاريخية، التي جعلت من الممكن دراسة الجانب الإيماني وفق منظور وسطي، لا يقصي التاريخ ولا يقصي القوة الكبرى لهذا التراث الإيماني الحي. إنه موقف لا يدعي أنه غير تاريخي البتة؛ ولا أنه موقف موضوعي كما تدعيه الإتنولوجيا البنيوية عند ليفي ستراوس. بل هو موقف يميل أكثر إلى فكرة «بوديو» حول أسطورة الحياد أو الموضوعية الأنثروبولوجية نفسها.

إن أركون، سوف يستعين بالأنثربولوجيا، في رفضه الأحكام التصنيفية والمسبقة والتفاضلية، بين الثقافات. وسوف يستعير منها أيضاً، وتحديداً من ليفي ستراوس، أهمية «الكتابة» في الحضارة الغربية، مسقطاً إياها على نخبة الكتابة في التاريخ العربي والإسلامي، والسلطة التي لازمت فعل الكتابة. مقيماً بذلك نوعاً من التناظر بين المجتمع الوحشي؛ مجال الدراسة الأنثروبولوجية، وبين المجتمع العربي والإسلامي، بوصفه مجالاً للدراسة الأنثروبولوجية التاريخية التي دعا إليها «أركون». وتنضاف إلى ذلك، كل عناصر الأنثربولوجيا «الستراوسية»، لا

سيما ما يتعلق بأنظمة القرابة وإضفاء الطابع الأسطوري على النص القرآني، مقيماً تناظراً آخر، ينزل الأسطورة في المحيط الوحشي كما توسع في تأويلها ليفي ستراوس، منزلة النص القرآني، بوصفه، هنا «أسطورة» بمعناها الأنثربولوجي الخاص، وليس بمعناها الخرافي؛ أي بما أنها مصدر تغذية المخيال والرأسمال الرمزي. وهو التعبير الأركوني المستعار من بيير بورديو، أيضاً. وسوف يستعين بمفهوم الخطاب والحفر الأركيولوجي الفوكوني، ليتجاوز أزمة التأريخ السطحي للأفكار، ويقبض على المجال العقلي الذي يربط بين مختلف الأفكار المتزامنة. وفضلاً عن هذه الأركيولوجيا الفوكونية، فهو يستعير الجينيالوجيا الفوكونية ذات المنشأ «النيتشي»، لدراسة كيفية اختفاء الأفكار وبروز أخرى على أنقاضها. إن الجينيالوجيا الفوكونية تقر بمعقولية أي نسق. ولذا فهي لا تولع بإنتاج الأحكام، بقدر تأريخها لانقطاعات النظم المعرفية. إنها استراتيجيا من أجل الفهم. وهذا وإن كان مختار الإسلاميات التطبيقية عند أركون، إلا أن تعددية المناهج لا تسمح بالتزام الحياد دائماً.

وعلى عكس ما نحى إليه الجابري في قراءته التجزيئية والتصنيفية، يتجه أركون إلى دراسة التراث في كليته دون أن يهمل منه مهمشاً أو ما وقع في دائرة الممنوع أو المستحيل التفكير فيه. قد تكون تلك، هي نقطة الضعف في المقاربة الأيديولوجية الجابرية، حيث لا يمكن القبض على البنيات العميقة لثقافة ما دون الانفتاح على تراثها في كليته وشموليته. لكن يبدو أن أركون، ومن خلال التعدد المنهاجي الذي سلكه في الإسلاميات التطبيقية، أمكنه أن يطرق أي مساحة من هذه المساحات، بعدة مفاهيمية تختص بهذا البعد أو ذاك. فمثلاً، سوف يتوسل بالمنهج الأنثربولوجي في قراءة النص الديني(القرآن) والجانب غير المكتوب من التراث. وبما أن المجال المدروس يقع في الماضي، فإن المطلوب، هو التمكن من تحقيق ضرب من التزامنية ـ synchronique ـ داخل هذا التراث، وتكوين فهم تراثي عن التراث إن صح هذا المعنى. أي أن نفهم «النص» مثلاً، كما فهمه الذين عاشوا زمانه. وهذا أمر يكشف عن المسافة التي تفصل بين أركون والجابري. صحيح، إن أركون، قد انفتح بشكل واضح وصريح على هذه المناهج. ولكنه فعل ذلك، لا لكي يفعل مثل ما فعل الجابري، حيث رأى هذا الأخير، أن هذه المناهج تحقق فهماً معاصراً للتراث وتساهم في تحقيق القطيعة مع الفهم التراثي للتراث. إن العدة المفاهيمية لأركون، تتيح له أن يحفر في طبقات هذا التراث لتحقيق الزحزحة الجيولوجية المطلوبة، لطبقاته، قصد تحقيق فهم مختلف عن الأصل الذي تفرع عنه المعنى وآثاره. إن العدة المفاهيمية الجديدة، هي بالنسبة لأركون، في خدمة هذا الفهم التراثي، وأيضاً

في خدمة نفسها، مادام أن نجاحها في حقل الإسلاميات سيعود عليها بالنفع وعلى عموم الفكر الإنساني. إذن، بما أن أركون يتحدث عن ضرورة تحقيق هذا النحو من التزامن في المجال التاريخي للفكر التراثي، فهو إذن، يسلك علوماً تعنى بدراسة الشعوب الأخرى، وهذا يتطلب عدة مفاهيمية تتيحها الأنثربولوجيا والإتنولوجيا ـ لا سيما الأنثربولوجيا البنيوية ـ. وبما أن شرط المعايشة يتعذر في حال دراسة شعوب أخرى غير معاصرة لنا، فالأمر يتطلب تحقيق ذلك النحو من «التزامن»، الذي يتطلب عدة مفاهيمية، تتيحها الأنثربولوجيا التاريخية، ومناهج الحفر المعرفي والجينيالوجيا الفوكونية. وقد دعا أركون ـ وخلافاً لغيره ـ إلى دراسة بعض المساحات المعرفية التراثية التي هي اليوم كما كانت بالأمس، داخلة في عداد اللامفكر فيه. فإذا كان عبد الله العروي مثلاً، لم يأخذ الاعتقاد والإيمان كموضوع لمقاربته التاريخيانية، وهذا ما يجعل أركون ينعى على هذا المنهج الذي وصفه بالمتعجرف (و الجاف) بإهماله لهذه الظاهرة الإيمانية التي لها أهميتها ودورها في حركة التاريخ؛ وإذا كان الجابري قد اكتفى هو الآخر بنقد العقل العربي والثقافة التي تقع خارج النص التأسيسي للتراث، فإن أركون سوف يتجه بالنقد إلى أبعد من ذلك، حيث سيجعل العقل الإسلامي أو الوعي الإسلامي، موضوعاً للتفكيك والتحليل. كما أن الإسلاميات التطبيقية، ستعمل على تفكيك النص الديني (القرآن) وما نتج عنه من معانٍ متعددة من تراثات مختلفة. وأيضاً سوف يستند هنا على علم النفس التاريخي لدراسة الظاهرة الإيمانية، وبحث تاريخ الاعتقاد العربي والإسلامي. وهذان الموضوعان، ظلا في عداد المستحيل التفكير فيه، ولا يزال، كما يؤكد أركون مراراً، يشكل أمراً محذوراً في غاية الخطورة. نحن إذن، أمام مغامرة أركونية تفوق المغامرة الجابرية في كثرة اقتحاماتها وغور مداها. لكنها تسعى إلى التحرر مما لم يستطع أن يتحرر منه العروي أو الجابري.

فمن ناحية، تراها تعلن تحررها من ثقل التاريخانية ـ التي قدمها العروي كمدرسة وحيدة للعرب لا مندوحة لهم عنها ـ كما أعلن من ناحية أخرى، عن موقفه من الأيديولوجيا، تلك التي رأى الجابري بأن لا مناص من طرحها على نحو صريح وواعي.

إن المشروع الأركوني الموسوم بالإسلاميات التطبيقية، يتوسل بالعلمي ويستبعد الأيديولوجي. بل ويعمل على طرده عنوة من حقل الدراسات الجادة. إن أركون يقصد بهذه الممارسة النقدية وضع العقل الإسلامي في مواجهة نقدية مع نفسه. وذلك قصد تحريره من عقده ومن أسيجته الدوغمائية. ومن ناحية أخرى، قصد إغناء التجربة الفكرية نفسها. حيث المجال الإسلامي هنا، يمثل محكاً جديداً للمناهج الحديثة، والتي يرى فيها البعض مناهج أو

علوما غربية. إن مقتضى هذا الاختيار المنهجي، هو إخضاع التراث العربي والإسلامي إلى المناهج الحديثة، وتحريره من سلطة ما يسميه أركون بـ: التيولوجيا التقليدية، تلك التي نجدها حاضرة بقوة في مشروع الجابري. أعني القراءة التي يتبناها كل تيار تراثي، دفاعاً عن معتقده أو مدرسته. وأركون يعلن هنا ثورته على الواقع التجزيئي للتراث، كما تم فرضه تاريخياً، ولا يزال يفرض من قبل ما أسماه أركون بـ: الأرثوذكسية الدوغمائية. وهو تعبير يقصد به أركون، ذلك الجانب التأويلي من الإسلام، أو ذلك المعنى الواحد الممكن الذي فرض نفسه تاريخياً، وألغى المعاني أو التراثات الأخرى بفعل الغلبة. ويقصد أركون هنا: الإسلام السني، الذي عمل على فرض نفسه بوصفه الإسلام الحقيقي أو التعبير الحقيقي عن الإسلام. إن أركون لا يعتقد أن للإسلام معنى واحداً. وأن النص التأسيسي الأول، سرعان ما أدى إلى بروز ما يسميه هذا الأخير، بآثار المعنى. إن تفكيكاً حقيقياً لمراحل انتظام هذا التراث، والتراكم الذي أدى به إلى أن يتحول إلى «مقدس» ـ تقديس الشروح والتفاسير والمعاني اللاحقة عن النص الأصلي أو ما يسميه الباحث بالخطاب النبوي ـ يوقفنا أمام حقيقة هذا التغليب الأرثوذكسي لمعنى واحد من عدد من المعاني الممكنة للإسلام. إن الحقيقة في نظر أركون، هي حقيقتين: حقيقة سوسيولوجية، وحقيقة معرفية. فالأولى، تستمد مشروعيتها من القاعدة السوسيولوجية، ومن تبني المجتمع لها، حيث لا يفيد هنا أن يكون العلم بخلاف ذلك الاعتقاد. كاعتقاد المجتمعات القديمة بدوران الشمس حول الأرض، بوصفه حقيقة.

يمكننا القول إذن؛ إن أركون، لا يعير أهمية للحقيقة التراثية ذات المرتكز السوسيولوجي. أي لا يبحث عن الحقيقة في التراث بوصفها حقيقة اجتماعية، بل هو يبحث عن الحقيقة بوصفها حقيقة معرفية.

الإسلاميات التطبيقية

لكي نكوّن صورة عن طبيعة الرؤية التي كوّنها أركون عن التراث من جهة، وعن علاقة هذا الأخير بالحداثة، لا بد من أن نكون صورة عن مشروعه الكبير، والذي قدمه تحت عنوان: الإسلاميات التطبيقية ـ Islamologie appliquée ـ. وإذا أردنا أن نقف على أصل هذا المشروع، فما علينا إلا أن نقرأ النص التالي حيث يقول: «إن الروابط ما بين العلم والتطبيق ـ أو على الأقل، التصور الذي نكونه عن هذه الراوبط ـ كانت قد عدلت بشكل عميق (وجذري) منذ النموذج الذي قدمه ديكارت في كتابه «مقال في المنهج»، وحتى النموذج

الذي أعطاه كارل ماركس. ينبغي علينا إذن أن نبتدئ بتحديد موضع الأنتربولوجيا التطبيقية في مكان ما بين هذين النموذجين المتضادين»[1].

هذا النص الذي يقف عنده أركون بقوة ويدعو إلى تأمله، هو مقطع من كتاب لروجر باستيد، تحت عنوان: «الأنتربولوجيا التطبيقية» - Anthropologie Appliquée -. واضح إذن، أن الإسلاميات أو الإسلامولوجيا التطبيقية هي مقايسة على الأنثربولوجيا التطبيقية لروجر باستيد بكل ما يحمل هذا المشروع من ثورة على ذلك النمط المعرفي الديكارتي، الذي جعل المعرفة طريقاً للسيطرة. وهو النمط الذي حكم «الإسلاميات الكلاسيكية»، التي ازدهرت إبان المرحلة الاستعمارية. إن أركون يصر على أن يضع إسم إسلاميات أو إسلامولوجيا بدلاً عن الاستشراق، وتلك هي عادته في تغيير الألفاظ ووضع أسماء بديلة تحمل مضامين مختلفة. بهدف نزع الصورة النمطية عن المفهوم وأثر المعنى الذي يحمله، مثل الاستشراق في مثالنا هذا، أو تبديله اسم «القرآن» بالخطاب النبوي أو «النص» وهلم جرا. فالإسلاميات التطبيقية جاءت للإجابة عن جملة من الشروط التي يفرضها الوضع العلمي إزاء مجال لم يدرس بالصورة المطلوبة. تلك الشروط التي لم تتوفر لا في داخل العالم الإسلامي، حيث لا أحد يجرؤ على ذلك، لأسباب كثيراً ما كرر ذكرها الناقد. وأيضاً لم تتحقق في الإسلاميات الكلاسيكية، حيث سيطر على الاستشراق الكلاسيكي مذهبان لا يكفيان لإنجاز الدراسة الشمولية في نظر أركون؛ وهما التاريخانية والفيلولوجيا. إن استرداد الإسلام لحيويته في المجتمعات العربية والإسلامية، يفرض هذا الانخراط في حقل الإسلاميات. ولا بد أن ندرك بأن غاية أركون من الإسلاميات التطبيقية، الوصول بها إلى قلب الفكر المعاصر، وإلحاقها بمجمل الإنجازات التي حققتها الأنثروبولوجيا الدينية. فالإسلاميات الأركونية بهذا المعنى، هي محاولة استدراك قصوى، لإخضاع الإسلام إلى نوع من التأويلية المعاصرة، والمقاربة متعددة المناهج، كتلك التي خضعت لها الديانتين المسيحية واليهودية في الغرب. إن الإسلام بهذا المعنى هو وحده من نجا من مثل هذه المقاربة. وذلك هو الأمر الذي يسعى إلى تحقيقه أركون ويدعو إليه باستمرار. ولذا فإن «الإسلاميات التطبيقية هي ممارسة علمية متعددة الاختصاصات. وهذا ناتج عن اهتماماتها المعاصرة «فهي تريد أن تكون متضامنة مع نجاحات الفكر المعاصر ومخاطره»[2].

(١) د. محمد أركون: **تاريخية الفكر العربي والإسلامي**، ص ٥٤، ت: هاشم صالح ط ٣ ـ ١٩٩٨ ـ مركز الإنماء القومي والمركز الثقافي العربي. بيروت.

(٢) المصدر نفسه ص ٥٧.

ولهذا السبب تحديداً يشترط أركون على عالم الإسلاميات شروطاً في تحصيله العلمي، ربما تفوق ما يتطلبه أي تخصص في أي ميدان من الميادين. إنه يشترط عليه إلماماً بمناهج وعلوم شتى، رأى أنها تمثل مداخل أساسية لفهم أعمق للظاهرة الإسلامية، فعالم الإسلاميات بناءً عليه، مطلوب فيه تحقيق مهارات في علوم اجتماعية متنوعة، مثل الأنثروبولوجيا والإتنولوجيا والإتنوغرافيا والأنثروبولوجيا التاريخية وعلم النفس التاريخي واللسانيات، هذا بالإضافة إلى الإلمام بكل ما كتب حول الإسلاميات في شتى اللغات الحية. إنه لا يطلب مجرد اطلاع ومعرفة سطحية وعابرة بكل هذه الاختصاصات التي قل ما يتاح للمختص أن يلم بها جميعاً مع الإتقان والتفنن، بل هو يطالبه بالإلمام الكامل بهذه العلوم. فمثلاً، لما يتحدث عن اللسانيات وأهميتها، يقول: «وهذا يعني أنه ينبغي على عالم الإسلاميات أن يكون مختصاً بالألسنيات بشكل كامل، وليس فقط متطفلاً على أحد أنواعها»[1].

كما أن الإسلاميات التطبيقية تهدف إلى بلوغ اللامفكر فيه في الفكر الإسلامي. ثم لا ننسى أن أهم العقبات التي يتعين على الإسلاميات التطبيقية تذليلها؛ هو تحرير الفكر الإسلامي من هيمنة النزعة التيولوجية المتعالية (Le transcendantalisme théologique)[2].

إن الإسلاميات التطبيقية الأركونية تنعى على الاستشراق الكلاسيكي التواطؤ بشكل غير واعٍ مع ما هو سائد في كبريات النصوص الإسلامية، والذي يمثل وجهة النظر الإسلامية المغلبة. وهذا ما يؤدي ـ حسب أركون ـ إلى جملة من الإهمالات التي طبعت الإسلاميات الكلاسيكية وقد أجمل أركون هذه الإهمالات في النقاط التالية:

١ ـ إهمال الممارسة أو التعبير الشفهي للإسلام عند شعوب لم تعرف الكتابة كالأفارقة والبربر وعموم الجماهير الشعبية.

٢ ـ إهمال ما هو معاش دون أن تتم كتابته حتى في المجال الذي يعرف الكتابة. إهمال ما هو معاش غير مكتوب ولكنه محكي.

٣ ـ إهمال الكتابات المتعلقة بالإسلام من جنس ما هو غير مرغوب فيه من قبل إسلام الأغلبية، «هكذا تستمر الكثرة الساحقة من علماء الإسلاميات بالاهتمام فقط، وحتى هذه

(١) المصدر نفسه ص ٥٧.
(٢) المصدر نفسه ص ١٠١.

السنين الأخيرة، بإسلام الأغلبية المدعو (أرثوذكسي ـ سني)، الذي هو في الحقيقة ليس إلا تنظيرا دوغمائياً، جاء فيما بعد، لسلسلة من الأعمال المنجزة تاريخياً. إن الإسلام السني مرتبط بشدة بالأيديولوجيا الرمزية للسلطات التي كانت قد فرضت نفسها بدءاً من عام ٦٦١ (بدء بالعهد الأموي)»[١].

٤ ـ إهمال الأنظمة السيميائية غير اللغوية التي تشكل الحقل الديني أو المرتبطة به: ميثولوجيات، شعائر، تنظيم المدن، فن العمارة، الديكور... فالمشكلة الضخمة «للتفاعل المتبادل (أو التحكم المتبادل) ما بين الإسلام كظاهرة دينية وبين كل المستويات الأخرى للوجود الإنساني (اقتصاد، سياسة، علاقات اجتماعية... إلخ) لم تدرس حتى الآن إلا بطريقة استثنائية وسريعة»[٢].

إن هذه الإهمالات هي ما يسوغ مشروعية الإسلاميات التطبيقية، التي جاءت لتسد هذا النقص. حيث كان لهذه الإهمالات نتائج مضاعفة بفعل ما عانت منه الإسلاميات نفسها من إهمال في المجال الغربي. فأركون يعقد مقارنة بين وضع الإسلاميات الكلاسيكية، وبين الآثار المزلزلة التي أحدثتها أعمال كلود ليفي ستراوس. وهو ما نفهم منه، أن حلماً كان ولا يزال يراود صاحب الإسلاميات التطبيقية بأن يصبح مشروعه هذا من النفوذ داخل الثقافة الغربية بحجم نفوذ الأنثروبولوجيا التطبيقية نفسها أو النفوذ الذي حققته أنثروبولوجيا ليفي ستراوس في انقلابها التاريخي على الأنثروبولوجيا الكلاسيكية. إنها لحظة من لحظات المقايسة الأركونية التي تتوسل بالعلم الغربي، أن يحرر الإسلاميات مما ران عليها، ليس بوصفها، أي الإسلاميات الكلاسيكية، هي إسلاميات مشحونة بالعجرفة التاريخيانية وجمود المنهج الفيلولوجي فحسب، كما يصفها دوما أركون، بل لأن هذه الإسلاميات الكلاسيكية، إضافة إلى تمركزها العرقي المزمن، تتواطأ مع التيولوجيا الإسلامية المهيمنة في المجال الإسلامي نفسه. إن المتهم الأول والأخير، بالنتيجة هو الإسلام التاريخي نفسه بوصفه لم ينخرط في دورة العلم والفكر المعاصرين.

في مفهوم التراث

ربما قد ينتاب الباحث للوهلة الأولى من اطلاعه على مشروع الإسلاميات التطبيقية، إحساس ما، بأنه أمام جملة من التناقضات الحادة التي تعكس تعددية المنظورات المنهاجية التي

(١) المصدر نفسه ص ٥٢ ـ ٥٣.
(٢) المصدر نفسه ص ٥٢ ـ ٥٣.

جعل منها أركون مداخل أساسية لفهم التراث العربي الإسلامي. لا سيما وأننا أمام ناقد بقدر ما ينهض مشروعه على ما يفيد التهوين من أمر هذا التراث الممارس من قبل أرثوذكسياته، واصفاً إياه بالتحجر والاغتراب والقمع وكل الصفات التي تشكلت أساساً في سياق الاستشراق الكلاسيكي الذي واجه نقداً لاذعاً من قبل أركون لهذا السبب تحديداً. ولكننا أيضاً أمام ناقد سعى إلى تحرير التراث من سلطتين معرفيتين: إحداهما تتعلق بالاستشراق الكلاسيكي الذي اعتبره الوارث الشرعي للنزعة الوضعية العلموية المتطرفة والتاريخانية وتتعلق بتسلط الأرثوذكسية الإسلامية التغلبية التي أقصت أشكال التعبير الأخرى عن الإسلام. إنه بقدر ما يدعو إلى إيجاد مسافة نقدية بين المسلم وإسلامه ـ وهي الدعوة التي يصر عليها وأحياناً بالتوسل وإبداء النية الحسنة[1] ـ ما يراه هو أمراً مستحيلاً، فهو من ناحية أخرى يخوض نضالاً كبيراً في فرنسا لأجل إدخال التعليم الديني إلى الجامعة ونقده الشديد للنمط اللائكي ـ العلماني المغلق ـ في فرنسا. كل هذا لا يمكن فهمه ببراءة. وبمنأى عن الأهداف التي تضطلع بها الإسلاميات التطبيقية.

بتعبير آخر، إن أركون ـ وبغض النظر عن الموقف الممكن اتخاذه من مشروعه الفكري هذا ـ يفرض على قارئه اطلاعاً واسعاً وحداً أدنى ـ على الأقل ـ من الإتقان لأكثر من أربعة مائة سنة من التاريخ الفكري والعلمي للغرب. وأيضاً إلماماً معمقاً بالأجهزة المفاهيمية التي يستند إليها في كل مقارباته، معرفاً بها في حقولها العلمية التي تشكلت داخلها، وأيضاً القيمة المضافة التي يضفيها الاستعمال الأركوني عليها بحسب السياقات التي تفرضها الإسلاميات التطبيقية. وهذا ما قد نقف عليه في مسألة التراث وموقعه من الإسلاميات التطبيقية. إن لفظ «تراث» لا يحضر مجرداً أو مطلقاً في المتن الأركوني. إنه يعبر به عن ما هو خاص أحياناً وعما هو عام، وعما هو خاص داخل الخاص (خاصة الخاص). لذلك نجده في أعماله ـ حيث هي كلها في الأصل مؤلفة بالفرنسية ـ يتردد بين استعمال لفظ تراث «tradition» بحرف «T» كبير وتارة بحرف «t» صغير. إن السياقات التي يفرضها تعدد المنظورات المنهاجية عند أركون وتنوع مستويات التحليل، هي من يكشف عن المعنى الراجح آنياً للتراث عند أركون[2].

إن التراث هنا قد يأخذ معنى الإسلام المثالي الذي تقدمه كل جماعة على حدة. فهو

---

(١) د. محمد أركون: **الفكر الإسلامي**، قراءة علمية، ص ٣١، ت: هاشم صالح ط ٢ ـ ١٩٩٦، مركز الإنماء القومي والمركز الثقافي العربي. بيروت.

(٢) انظر مقدمة هشام صالح على المصدر نفسه، ص ١٧.

هنا يأخذ معنى المذاهب التي تنغلق على نفسها، وترى إلى أن طريقها هو السنة الصحيحة المعبرة عن الإسلام الحقيقي؛ وهو ما يصطلح عليه بالأرثوذكسية. فالتراث بهذا المعنى يتنزل منزلة المذهب. فنكون والحال هذه، أما تراثات وليس تراثاً واحداً. وكذلك قد يأخذ التراث في الأسيقة الأركونية معنى آخر عن الأول، أي التراث كما يميزه أركون بـ «التاء» ـ «t» ـ الصغيرة في اللغة الفرنسية «tradition».

مشيراً إلى المعنى العام للتراث الإسلامي «الكلي» بدون حذف أو بتر أو ما يسميه بـ«السنة الإسلامية الشاملة» أيضاً. إنه يسعى من خلال هذا المفهوم الثالث الذي جعل منه غاية للإسلاميات التطبيقية، إلى اختراق النزعة الأرثوذكسية المهيمنة على التراث وعلى الإسلام، والتي تقدم تأويلها للإسلام، بوصفه التأويل الوحيد والحقيقة المطلقة فيما تعمل على إقصاء التأويل الآخر. إن فتح المجال أمام الأشكال الأخرى من التعبير في التراث العربي الإسلامي، وأيضاً نظراً للتأطر داخل الأنثربولوجيا الجديدة والتطبيقية، سيدفع بأركون إلى تبني مفهوم «اللامفكر فيه» ـ L'impensé ـ. ومن هنا فالبحث عن اللامفكر فيه داخل هذا التراث هو مهمة استدراكية تزعم الإسلاميات التطبيقية، بأنها تنهض بها. فإذا تبين بأن اللامفكر فيه هنا هو ثمرة لتراكم ما كان مستحيلاً التفكير فيه في مراحل من التاريخ، أي إن اللامفكر فيه ـ L'impensé ـ ما هو إلا نتيجة حتمية لـ «المستحيل التفكير فيه» ـ L'impensable ـ، لأسباب يرجعها الناقد إلى الرقابة الدينية أو الاجتماعية أو السياسية، فهذا ما يعني، وكما يؤكد مترجم أعماله د. هشام صالح: «يمكن القول بأن محمد أركون يفكر اليوم بكل ما لم يفكر فيه الفكر العربي ـ الإسلامي طيلة أربعة عشر قرناً من الزمن وبكل ما فكر فيه أيضاً لكي يدرسه وينقده من الداخل»[1].

البحث في اللامفكر فيه التراثي مهمة خطرة، لأنها تخرق الأسيجة الدوغمائية بحسب وصف أركون لها. أي تلك النزاعات التي فرضت تأويلها للإسلام ورأت في إخضاع التراث للفكر العلمي الحديث خطراً على «المقدس» الذي خلعته على التراث إلى درجة مزجها بين التاريخي والأسطوري، الذي يفرضه العقل الأرثوذكسي بكثافة تبلغ حد التمثل الجسدي ـ incorporé ـ في ممارساته الطقوسية، حيث يقمع انبثاق حقيقة البنية الدينية بوصفها بنية مفتوحة ومنغلقة على نفسها في الوقت نفسه. إن هذا الواقع التراكمي للمستحيل التفكير فيه يجعل المهمة صعبة من دون التوسل باستراتيجية تفكيكية لزحزحة هذه الترسبات الجيولوجية

---

(١) المصدر نفسه ص ١٨.

للمستحيل التفكير فيه - impensable -. إنها استراتيجية لتحرير المكبوت، بالمعنى «التحليل النفسي» psychanalytique للكلمة. ويجد أركون في مفهوم الزحزحة - le deplacement - والتفكيك - la déconstruction -، ضالته في تحقيق هدفه الكبير، ألا وهو اختراق العقل الأرثوذكسي والقبض على اللامفكر فيه[1].

إن واقع هذا التراكم المزمن لـ«المستحيل التفكير فيه»، لا يفترض فقط استراتيجية للزحزحة تتوسل بالآلية التفكيكية وسيلة لتفكيك طبقات التراث، لنقف على هذا التشظي التراثي مفصولاً عن بعضه البعض. بل إن التفكيك هنا لا يحمل المدلول العمائي الذي تبناه دعاة التيه والتفكيك اللامسؤول، بل إن التفكيك هنا، حتى مع ناحته الأول: جاك دريدا، لا يعني أكثر من كونه إجراءً تحليلياً لاكتشاف وفهم البنية تماماً كما في التحليل النفسي للمركبات النفسية. إن أركون يهدف إلى مهمة عملية لا تلتقي مع المذاهب العمائية للتفكيك. بل إنه يحمل عالم الإسلاميات مسؤولية إيجاد تفسير لكل ما كان خارج محاولته ودعوته لتحديد تيولوجيا جديدة للتراث. إن التفكيك هنا يتحول إلى مشروع حفر بالمعنى الأركيولوجي كما في «أركيولوجيا المعرفة» عند ميشيل فوكو... ولكن الحفر الأركوني كالحفر الفوكوني، ليس انتشاء في أعماق التراث المعرفي المترسب أو تاريخ الأفكار، بل هو ممارسة فكرية تهدف إلى كيفية تشكل وانبناء الأفكار وظهورها وغيابها. فيكون التفكيك طريقاً للبناء. والبناء هنا في حقل الإسلاميات التطبيقية يرمي إلى محاولة إيجاد تيولوجيا جديدة للتراث. وهذا أمر في غاية الصعوبة نظراً لوجود معوقات كثيرة، عدا العائق الرئيسي الذي يمثله العقل الأرثوذكسي - على حد تعبير أركون -، حيث نجد شيوع النمط المعرفي «القروسطوي» - Medievale -. إن الفكر الإسلامي ما يزال يتأطر بهذا النمط المعرفي. إننا إذا أردنا «تأويل التراث إيجابياً، أقصد جعله قادراً عن طريق النقد البناء على ملء وظائف جديدة والقيام بها داخل سياق اجتماعي وتاريخي كان قد تبدل جذرياً منذ ثلاثين عاماً ليس هناك أي داع بالطبع للقلق على مصير التراث، فهو يستمر في البقاء مهما يكن النقد [...] وسوف يستمر في الوجود بعد حصول الثورات الأكثر عنفاً

(١) يقول أركون بخصوص مفهوم «اللامفكر فيه»: لكي نتحمل مسؤولية المفكر فيه (Le pensé) واللامفكر فيه (L'impensé)، اللذين تراكما طيلة القرون الأربعة عشرة الماضية، فإننا سنبتدئ ببلورة مفهومي الإسلام والتراث (بالمعنى الصغير للكلمة). سوف ندرس بعدئذ وضع التراث في المجال الإسلامي. وسوف نحاول أخيراً بلورة مفهوم التراث الإسلامي الكلي (أو السنة الإسلامية الكلية) استناداً على المعطيات الناتجة والمتجمعة لدينا». انظر: الفكر الإسلامي؛ قراءة علمية ص ١٨.

[...] للقيام بذلك، لا يمكننا الانطلاق من تحديد تيولوجي أو الاستناد عليه، لأن الفكر الإسلامي كما رأينا قد غلب سريعاً جداً أطر المماحكة الجدالية على مسألة المحافظة على الفكر الجاد والتأمل المهتم كلياً بتعميق الإيمان. من الضروري أن نخلق هنا شروط إمكانية وجود تيولوجيا جديدة للتراث»[١].

إن مهمة كهذه لا تقطع مع التراث، بل تقطع مع عقله الأرثوذكسي المتسلط، ومع تقنيات العلوم الكلاسيكية التي قدم من خلالها التراث، وهي علوم تنتمي إلى النمط المعرفي «القروسطوي»، هي بالأحرى ـ ومادام التراث هو في النهائية متصلاً بالنص ـ ما يدعو الناقد إلى إفراد أهمية خاصة للمقاربة السيميائية أو التحليل السيميائي. لقد «أصبح مؤكداً اليوم أن التحليل السيميائي يجبر الدارس على ممارسة تمرين من التقشف والنقاء العقلي والفكري لابد منه. يمثل ذلك فضيلة ثمينة جداً وخصوصاً أن الأمر يتعلق هنا بقراءة نصوص محددة كانت قد ولدت وشكلت طيلة أجيال عديدة الحساسية والمخيال الجماعيين والفرديين. وعندئذ نتعلم كيف نقيم مسافة منهجية تجاه النصوص أو بيننا وبين النصوص «المقدسة» دون إطلاق أي حكم من هذه الأحكام التيولوجية أو التاريخية التي تغلق باب التواصل مع المؤمنين فوراً... »[٢].

وليست المقاربة السيميائية وحدها على أهميتها تكفي للقيام بمهمة تأويل التراث تأويلاً إيجابياً. فهناك تفرض الضرورة العلمية فتح المجال أمام المقاربة الاجتماعية بشتى فروعها واختصاصاتها، حيث «عندئذ سوف نجد أنفسنا مضطرين لسلوك الطرق والمناهج الراهنة للمعرفة التي افتتحها علوم الإنسان والمجتمع»[٣].

ليس التراث الإسلامي عند أركون تراثاً واحداً، بل هو تراثات. ومهمة الإسلاميات التطبيقية تكمن إذن، بالدرجة الأولى، في تحرير الفكر الإسلامي من هيمنة التراث الواحد؛ ذلك التراث الذي يعيد إنتاج نفسه. ثمة مطلب ناجز لبلورة فهم جديد للتراث أكثر حيوية وخصوبة، تراثاً كلياً وشاملاً: سنة إسلامية شاملة (Exhaustive)[٤].

ليست تلك هي المشكلة الوحيدة في معالجة التراث، فهناك إضافة إلى المقاربات التجزيئية والتقطيعية التي تتواطأ مع النظرة الواحدية للتراث التكراري كما كرستها الهيمنة

(١) المصدر نفسه ص ٣١.
(٢) المصدر نفسه ص ٣٢.
(٣) المصدر نفسه ص ٣١.
(٤) المصدر نفسه ص ٣١.

الأرثوذكسية على التراث، والتي تجلت بشكل واضح في الكتابات الإسلامية المعاصرة، تلك التي يكتبها عرب ومسلمون، أو تلك التي تكرست في الاستشراق الكلاسيكي؛ هناك أيضاً مشكلة التجزيئ في التراث نفسه. أي النظر إليه بوصفه مجالاً قابلاً لإجراء مقاربات مجتزأة تخص فعالية من فعالياته فقط، وإهمال الجوانب الأخرى منه. إن أركون يرفض التعاطي مع التراث كما لو كان مجرد أفكار. وهذه النظرة الشمولية للتراث، هي في الحقيقة رؤية مقتبسة من «إيف كونغار» - Yves Congar-[١] تلك التي ترى في التراث تراثات، وأيضاً ترى فيه تجسيدا لحياة كاملة تشمل الفكر والعواطف والعقائد والممارسات...[٢] وهكذا تستطيع الإسلاميات التطبيقية الخروج من مأزق القطيعة التاريخية - Rupture Historique - التي تكرست في الإسلاميات الكلاسيكية؛ أي انقطاع الفكر الإسلامي المعاصر عن مرحلة امتدت من القرن الثاني حتى القرن الخامس الهجري؛ المرحلة الموسومة بالإبداع. ومن هنا يبدو أركون بصدد وصل الفكر الإسلامي بلحظة القلق المعرفي الذي شهدته هذه المرحلة، في محاولة لتجاوز ما بعدها، أي اللحظة «السكولاستيكية» الموسومة بالجمود والتكرار. فمهمة أركون هنا هي الفصل والوصل؛ تقويض قطيعة من أجل التأسيس لقطيعة أخرى. فصل عن المرحلة السكولاستيكية وإعادة الوصل بلحظة الإبداع. لكنه هنا وصل وفصل أو لنقل قطيعة بين تراثين كما رأينا مع الجابري. غير أنها تختلف هنا، لأنها لا تجعل اللحظة الرشدية الحزمية المغربية المتأخرة، تقطع مع الماضي، بل هي خلافاً لذلك تجعل اللحظة التي تمتد ما بين القرن الثاني والخامس الهجري تقطع مع ما بعدها.

التراثات ومسلمات العقل الأرثوذكسي

على الرغم من أن أركون يرفض النظر إلى التراث بوصفه تراثاً واحداً. فاضحاً بذلك سلطة الأرثوذكسية الرسمية الغالبة والمكرسة للتراث التكراري، إلا أن هذا لا يعني أن صفة الأرثوذكسية تقتصر فقط على الأرثوذكسية «السنية» مقابل التراثات الأخرى المحلية والتي استمرت في الوجود بشكل من الأشكال على هامش التراث الرسمي؛ بل إن الأرثوذكسية في نظر أركون تشمل الشيعة أنفسهم وأيضاً الخوارج. نحن إذن، أمام ثلاث أرثوذكسيات، وإن

(١) لا ينكر أركون ذلك التأثر الكبير بإيف كونغار، حيث يؤكد قائلاً: «إني أستشهد بهذا النص لسببين: الأول، هو أنني أشاطر إيف كونغار تحليلاته بخصوص دقة مصطلحاته وصحة مقاربته للتراث في مواجهة الانتقادات الوضعية ضمن سياق الأزمة الحداثوية...» انظر المصدر نفسه ص ٤٩.

(٢) المصدر نفسه ص ٣٣ - ٣١.

كانت الأرثوذكسيتان الكبريان «السنية» و«الشيعية» استطاعتا نفي غيرهما. إن الجامع والمشترك بين الأرثوذكسيات الثلاث، انطواؤها على المنطق نفسه من حيث هو منطق نافٍ لما دونه أو ناكر على غيره إمكانية مشاركته في التراث الحقيقي الصحيح[1]. وأيضاً في كونها ترفض النقد الذاتي. «ولهذا السبب نجد أن كل أرثوذكسية تحذف ما عداها من ساحة الإسلام الصحيح وتعتبر نفسها الممثل الوحيد للإسلام الصحيح وتتحارب بنفس أسلحة ومحاجات القرون الوسطى»[2].

يحدد أركون المسلمات المؤسسة للعقل الأرثوذكسي في جملة نقاط، يتعين على الإسلاميات التطبيقية استيعابها في عملية تفكيك هذا العقل، وهي:

١ ـ الانقسام بين البشر ضرورة. فهناك فريق واحد فقط، يستطيع تلقي الرسالة والإخلاص لها.

٢ ـ الحقيقة المطلقة واحدة. وبالتالي لا وجود إلا إلى دين حقيقي واحد، وتراث واحد.

٣ ـ تعاصر الأجيال في ضوء فكرة الخلاص الأخروي.

٤ ـ ضمن هذه الشروط، يتحدد معنى التعاصر في الآتي:

أ ـ وحدة «العقل المعنوي السيمانتي» وثبوته عبر الأجيال وتحيينه عبر التاريخ بواسطة كل المؤمنين.

ب ـ الآحادية المعنوية كما تنقلها الشروح والتفاسير.

ج ـ عملية التحيين ـ Actualisation ـ الدائم للتراث، المتولد عن النصوص، تتم داخل سياقات تاريخية واجتماعية مختلفة، لكنها لا تترك آثاراً وتصميماً على هذه النصوص.

ح ـ ارتباط كل «الوحدات النصية» Enoncé، من هذا التراث بسلوك عملي نموذجي ومثالي.

د ـ صحة المنقول وقطيعته وعصمة الصحابة[3].

(١) المصدر نفسه ص ٢٥.
(٢) المصدر نفسه ص ٢٥.
(٣) المصدر نفسه ص ٢٦.

من هنا تتضح المهمة المطلوب إنجازها من الإسلاميات التطبيقية. أي تحرير الفكر الإسلامي المعاصر من هذه الأسيجة الدوغمائية بحسب وصف أركون، وذلك برج الأسس والبداهات المؤسسة للعقل الأرثوذكسي. إن أركون يحاول أن يبرر فعل الانتهاك المناهجي للتراث، ليس بقصد رفع صفة الوحي عن النصوص أو إلغاء شحنتها التقديسية أو إزالة آثار معناها الروحي[1] بل على العكس تماماً من ذلك، فهو يدعي مراراً وتكراراً أنه أكثر حرصاً على إدماج هذه السمات في اهتمام الإسلاميات التطبيقية وإدخالها ضمن لائحة التراث الكلي. غير أنه يؤكد على مسألة ـ لعلها مثار إشكال ونظر مزمنين ـ التمييز بين المعرفة والإيمان.

وإذا كانت اللحظة الرشدية في المقاربة الجابرية السابقة، ترى في النظام البرهاني ذي الأصل الأرسطي لحظة مائزة وفارقة في مجال غاص بسمات العقل المستقيل، فإن المعالجة الأركونية، تعزي هذه الأرثوذكسية إلى هذا النظام التيولوجي الناهض على الأسس المنطقية للفلسفة الأرسطية. إن الحقيقة المطلقة والمعنى الواحد يتجليان بصورة مختلفة في النص الأصلي (القرآن) والنظام التيولوجي القائم على المنطق الفلسفي الأرسطي. ففي الأول هو مغذي للحنين المطلق إلى التوحيد والعدالة والخلود. أما في النظام الثاني، فهو يغذي النزعة الصارمة والثنائية إيمان/لا إيمان..عقيدة/لا عقيدة..نزعة ثنائية وساكنة. وعليه، فالتراث «عندما يتوجه إلى أكبر عدد ممكن من الناس، فإنه يميل إلى ممارسة فعله وأثره طبقاً للنموذج الثاني رافضاً باسم الأرثوذكسية تعددية المعاني والدلالات المتجلية في التفاسير والمدارس المختلفة ورافضاً أيضاً إمكانيات المعنى الاحتمالية...»[2].

التراث أمام صدمة الحداثة

يدعو أركون إلى تطبيق العلوم الاجتماعية على التراث. فهذا أمر أساسي في مقاربته القائمة على تعددية المناهج. وبقدر ما كان واضحاً في نقد الهيمنة الأرثوذكسية على التراث، انتقد من الناحية الأخرى الموقف الحداثي النافي والمهمل لكل ما هو روحي وديني. وقد كانت لأركون مواقف نقدية من العلمانية لا سيما العلمانية الفرنسية المتطرفة. ويعبر عن وجهة نظره تلك: «وأما ما يخص مراجعة موقف الحداثة من الدين، فإني أقول ما يلي: ينبغي أن نعلم بأن الأديان الكبرى كالإسلام والمسيحية واليهودية والبوذية... إلخ، تغنينا كثيراً من الناحية

(١) المصدر نفسه ص ٣٣.

(٢) المصدر نفسه ص ٣٥.

الروحية والثقافية إذا ما عرفنا كيف نستمع إليها أو كيف نصغي إلى عمق تجربتها التاريخية. ولا ينبغي رفض كل ما هو ديني بحجة أنه قديم، بال، عفا عليه الزمان. لا، هذا لا يجوز. لأننا عندئذ نبتر أنفسنا ونبتر التاريخ الروحي والثقافي للبشرية»[١].

ويوضح ذلك أكثر وبشكل عام في سياق نقده للنزعة العلموية والتاريخانية المتطرفة: «فليس بالعقل وحده يحيى الإنسان، وإنما برطوبة الخيال أيضاً وجموحه واتساعه الخلاق. ولكننا نلاحظ أن العلوم الاجتماعية والسياسية لا تقبله عموماً. فهي ليست مستعدة لاعتبار العقل والخيال كشيئين مترابطين أو يمكن أن يتواجدا معاً، وإنما كشيئين متضادين أو متنافيين [...] إنها ليست مستعدة لاعتبارهما كمادتين تتداخلان بشكل مترابط ومتساوق في كل مجالات المعرفة»[٢].

لقد نعى أركون على أولئك الذين اصطنعوا فكرة الغرب والشرق، وحملوا على كل واحد من الاثنين صوراً مفارقة عن الآخر، في حين كلاهما ينتميان إلى المرجعية الثقافية العميقة المتمثلة بالفكر الإغريقي والديانات التوحيدية. إن العالم العربي هو غرب وليس شرقاً. الشرق هو الشرق الأقصى الذي يتمثل بالصين واليابان والهند. ولذا يصف التضاد المزعوم والمضخم بين الشرق والغرب، بالكارثي[٣].

إن للحداثة أزمتها تماماً كما للتراث أزمته. والإسلاميات التطبيقية، جاءت أساساً كي ترفع عن الفكر الإسلامي هيمنة الاستشراق الكلاسيكية، من خلال توسيع مهمة المناهج الاجتماعية الحديثة في مقاربتها للتراث العربي والإسلامي، من مجرد مقاربة تصنيفية ووصفية فيلولوجية إلى الانخراط في إشكاليات هذا التراث نفسه. كما أنها ستعمل على إغناء الفكر الإنساني بشكل عام. إنها دعوة إلى ضرب من النقد المزدوج قام به أركون بقوة وجرأة نادرين؛ لكن إلى أي حد وفق في كل ما دعا إليه وطبقه؟

ملاحظات أولية على المقاربة الأركونية:

يفرض المتن الأركوني على قارئه إلماماً واسعاً بقارة كاملة من المناهج والمفاهيم الفكرية

(١) د. محمد أركون، **قضايا في نقد العقل الديني**، ص ٣٢١ ـ ٣٢٢، ت: هاشم صالح ط ٢ ـ ٢٠٠٠ ـ دار الطليعة، بيروت.

(٢) المصدر نفسه ص ٢٠٠.

(٣) المصدر نفسه ص ٢٠٢.

والفلسفية، ربما قد لا نبالغ إذا ما قلنا، إنه يشترط على قارئه إلماماً واستيعاباً لكل المعطيات المنهاجية والمفاهيمية للحداثة. بل إن الباحث سيجد نفسه هنا أمام تقاطعات منهاجية لا تتوقف، إذ كل المفاهيم تلتقي هنا مع بعضها، وكل المناهج تتخاطب وتتبادل الأدوار فيما بينها، إلى حد يجعل القارئ لهذا المتن المتوتر والمكثف باستشكالاته، يعجب كيف تصبح هذه المناهج الفلسفية والعلمية الحديثة على ما هي عليه من تضاد وتنافر، تتداخل فيما بينها، منتجة ضرباً هجيناً من المناهج المتاخمة أو الأنظمة المعرفية المتلاقحة، ما يثير حقاً إشكالية الأسس الإبستيمولوجية لهذه المناهج ذاتها. إنما يظل السؤال المطروح: كيف أمكن لأركون أن يوفق بين هذا الحطام المناهجي الضخم في وقت قلما يحدث فيه هذا في حقول أخرى تنتمي إلى المجال التداولي الغربي، حيث نشأت وتكاملت هذه المناهج. فهل معنى هذا أن مجال الإسلاميات الذي هو مجال أجنبي عن هذه المناهج استطاع أن يحقق معجزة توافق المناهج الغربية الحديثة أكثر مما استطاعته المجالات الأم. لا شك أن المغامرة الأركونية استطاعت أن تقدم أفكاراً لافتة أو بالأحرى مقايسات مثيرة. لكن يظل السؤال مطروحاً: هل هي أفكار لافتة من حيث كونها صادمة للمألوف ومتجرئة على ما هو في عداد اللامفكر فيه، أم من حيث هي نتيجة لتطبيق المناهج الاجتماعية في قراءة التراث؟ إن الدعوة إلى تحرير التراث العربي والإسلامي من سيطرة النموذج الواحد، وهيمنة التراث الواحد، هي دعوة غاية في الأهمية بل لعلها مطلباً تاريخياً تراثياً وليس حداثياً. إن أركون بهذا المعنى لم يأت بجديد لم يلتفت إليه القدامى أو حتى أولئك المحسوبون على الاستشراق أو الإسلاميات الكلاسيكية، ممن لم يستثنهم أركون من أحكامه المطلقة الموجهة للاستشراق الكلاسيكي، على الرغم من إفادته من نتائجهم وخبرتهم. أعني أمثال ماسينيون وهنري كوربان وإيفانوف ... أي أولئك المستشرقون الذين خرقوا القاعدة قبل قيام الإسلاميات التطبيقية واجترحوا أسلوباً فريداً على صعيد البحث والتحقيق قائماً على أساس المعايشة ومقاربة التراث الآخر المهمش.

لا شك في أن ملاحظات كثيرة قد أثارها وتثيرها الإسلاميات التطبيقية:

- إلى أي حد استطاع أركون تحقيق حلمه الكبير الذي طالما وعد به قرّاءه لمدة تزيد على ثلاثة عقود، ولازالوا ينتظرون؛ أعني مشروع الإسلاميات التطبيقية التي لا تزال في حيز الدعوة المجردة؟

- أي آفاق تسمح بها الإسلاميات التطبيقية لتحقيق حد أدنى من الإبداع في مجال المناهج والمفاهيم، حيث اقتصرت الدعوة الأركونية على فعل الاستعارة ليس إلا!

ـ ما مدى جدية المطلب الأركوني في دعوته إلى تعددية المناهج في مقاربة التراث العربي والإسلامي، وهل ذلك من المتاح لعالم الإسلاميات التطبيقية؟

ـ كيف يفترض في جمهور المسلمين أن يكونوا على اطلاع على كل هذه التراثات وأيضاً على كل هذه المناهج الحديثة.

ـ هل وفق إلى تطبيق تلك المناهج في حقل الإسلاميات؟

هذا، بالإضافة إلى عدد من التساؤلات، يمكننا أن نتساءل: هل يفترض في جمهور المؤمنين أن يكونوا على اطلاع واسع وإتقان كبير لكل هذا الحطام المناهجي الحديث حتى يوفقوا إلى بناء رؤية جديدة عن إيمانهم؟ والسؤال الذي سيبقى مفتوحاً: إلى أي حد يمكن للمناهج المذكورة مهما قيل حول كفاءتها، أن تقدم تفسيراً للإيمان والاعتقاد أو تخضعه للدرس السيكولوجي ..وأخيراً وليس آخراً، إلى أي حد يمكننا الحديث عن سوسيولوجيا التلقي بالمعنى الذي قدمه هانس رجوس، وتبناه أركون، دون أن نسقط في انزلاقات قد تؤدي إلى عكس ما دعى إليه أركون، من احترام استمرارية الدين والمقدس؟

القسم الثاني:

خطاب الوصل الثوروي.

مبحث أول:
الوصل بوصفه استلهاماً: تيزيني مثالاً

تثير المقاربة التيزينية للتراث العربي والإسلامي جملة من الإشكاليات المنهجية، التي توقفنا على إشكالية ـ حتى لا نقول مأزق ـ التطبيق في المنظور الماركسي العربي للتراث. فهي إذن تواجه مستويين من الصعوبات في صياغة رؤية موضوعية وعلمية للحدث التراثي: الأولى تتعلق بكيفية تنزيل النظرية الماركسية إلى قعر النظر في مسألة التراث بشكل عام، أي ذلك الحدث التاريخي الذي يبرز إلى سطح الاشتغال النظري لا بوصفه مجرد تاريخ، بل بوصفه حدثاً متصلاً نحو اتصال بالحاضر. أما المستوى الثاني، فهو يتعلق بخصوصية الإشكالية التراثية في المجال العربي الإسلامي، بوصف التراث هاهنا أمراً يفرض حضوره بشكل مختلف وربما أعمق من التراثات الأخرى في حواضر الغير. فنحن على كل حال، أمام تراث عربي وإسلامي يلخص كل أمجاد العرب والمسلمين؛ أمجاد لا يمكن الاستهانة بها أو تغليب سلطة حاضرنا عليها، متى تبين أن حاضرنا ليس أفضل حال من ماضينا.

إن مقاربة تيزيني تجد نفسها في مواجهة التحدي الأكبر لهذا التنزيل الماركسي إلى حقل قراءة التراث، ما ساهم في ذلك التباين الكبير بين أشكال القراءات الماركسية الأخرى، التي نحت مناحي شتى، ما بين التطرف والغلو النظري والاختزالات السطحية التي لا تجتهد كبير اجتهاد في إطار فهم الأسس النظرية الماركسية ولا المنظور الماركسي نفسه للتاريخ والثورات الثقافية والاجتماعية. فلا عجب إن صادفنا النقد التيزيني يطال حتى ماركسيين عرب

ومقاربات تاريخية في حجم القراءة التي افتتح بها عبد الله العروي مشروعه في النقد الأيديولوجي، أعني نقده للأيديولوجيا العربية المعاصرة. إن العلاقة التي شاءها تيزيني للمفاهيم التي يستنزلها تباعاً من المتن الماركسي أو تلك التي يستمدها بين الفينة والأخرى من معين العلوم الاجتماعية، هي علاقة تتوسل بالاعتراف بحد أدنى من خصوصية مجال الاشتغال ومن نسبية الموضوع الذي يدرسه. إنها مفاهيم تتطور وتتكامل في غمر البحث وصيرورة النظر. الجانب التطبيقي وأهميته هما أساساً فرادة المقاربة التيزينية للتراث؛ أعني فرادته داخل مجال الاشتغال أو النموذج المعرفي الذي يتأطر به؛ أي المادية التاريخية.

إن مفاتيح المقاربة الأخيرة، هي جملة المفاهيم نفسها التي استدخلها تيزيني في قراءته المنهجية، أو الخطة النظرية التي اقترحها في مشروعه الكبير لقراءة التراث؛ مثل الاختيار التراثي أو الجدلية التاريخية أو المرحلة القومية المعاصرة أو التبني التاريخي التراثي، أو الثورات الثلاث الجدلية..فماذا يعني تيزيني بكل هذه المفاهيم وما هي خصائص النظرية التراثية التي يقترحها في مشروع قراءته للتراث؟ هذا ما سنبينه تباعاً.

الجدلية التاريخية

لا يتنكر تيزيني للمقاربة التراثية القائمة على أساس التوظيف البراغماتي الأيديولوجي والسياسي، بل إنه يتيح مساحة للمصلحة والوظيفة السياسية والأيديولوجية في نطاق التقريب المعرفي نفسه القائم على موضوعية مجال الاشتغال والمقاربة العلمية للموضوع قيد الدرس. لكن ما يعترض عليه الباحث، هو التضحية بالمعرفي من أجل المنفعة المحض. وذلك من منطلق إيمانه بأن للتراث حقيقته تماماً كما أي بحث علمي. وهذه الحقيقة ليست حقيقة لأنها نافعة، بل هي نافعة لأنها حقيقة[1]. بهذه الملاحظة يرسم تيزيني لنفسه دائرة خارج ما أسماه بـ «المحاولات اليسارية الفجة لدراسة التراث العربي الفكري التي يحدوها الأمل في العثور أولاً وأخيراً، أو على الأقل بالدرجة الأولى، على شتات مقاطع وكلمات هنا وهناك في ذلك التراث، «يوظفها» أصحاب تلك المحاولات في خدمة القضايا والإشكاليات الفكرية والسياسية... المعاصرة..»[2].

إن مشروع طيب تيزيني في قراءة التراث، مشروع جديد كما أراد له صاحبه وكذلك هو

(١) د. طيب تيزيني، **من التراث إلى الثورة**؛ الجزء الأول، ط١ ـ دار بن خلدون ـ بيروت،حزيران ١٩٧٦ م.

(٢) المصدر نفسه ص ٦.

مشروع موسع. حيث يستقصي بالقراءة والنقد جميع المحطات التاريخية من المرحلة «الجاهلية» إلى المرحلة العربية الإسلامية الأولى والثانية، حتى حدود القرن العاشر. منتهياً بعصر النهضة العربية ومن ثمة اللحظة العربية الراهنة. إنه كما يبدو، مشروع رؤية تقوم على ملحمة استقصائية للتراث العربي يبدأ من القرن الخامس حتى العشرين؛ أي ما يعادل خمسة عشر قرناً. والجديد هنا، ليس في شمولية القراءة وسعة المدى الزمني الذي سيكون إطاراً تاريخياً للبحث، بل إن الجديد يكمن في إشكالية المنهجية. فالطرائق التي سبقت محاولة تيزيني رأى فيها هذا الأخير قصوراً بالغاً، معتبراً إياها مجرد أيديولوجيات تبريرية مزيفة معرفياً للواقع[1]. كما اعتبرها طرائق لا تاريخية ولا تراثية. إنها على عكس ما تسعى إليه؛ أي إيجاد حل لمشكلة التراث الفكري العربي والإسلامي، تشكل عائقاً معرفياً لبلوغ ذلك. فهي «تلتقي في أنها تمثل واحداً من الكوابح والمعوقات الأساسية على طريق الوصول إلى موقف علمي متماسك من تلك القضية»[2].

إن مشروع تيزيني هو مشروع رؤية جديدة زعم صاحبها أنها تجاوز لأنماط الرؤية المتاحة للتراث، في تلك الطرائق من البحث بالأيديولوجية التبريرية المزيفة. وهي طرائق محكومة بالنزعة السلفية القائمة على الاسترجاع والنكوص، وذلك بوصفها رد فعل فكرياً على الحركة «الشعوبية» والانهيار الحضاري العربي الإسلامي أو «نزعة المعاصرة» التي يصفها الباحث بالعدمية. وهي النزعة التي تقوم على أساس من تضخيم «الجديد» على حساب «القديم»، ما يجعلها «رؤية جموحة عداءة تجاه التراث والتاريخ العربي»[3]. فالمشكلة هنا تفسر بالعجز عن إيجاد الخط الناظم بين القديم والجديد، والعلاقة الجدلية بينهما. وهي النزعة التي تؤسس

---

(١) أقول: مع أن تيزيني يستشكل على عبد الله العروي في موضوع أولوية الأيديولوجيا والثورة الثقافية في المجال العربي. وذلك في سياق تأكيد الباحث على أهمية الثورة الاجتماعية ـ والثقافية في تضايفهما الجدلي مع بعضهما ومع الثورة التراثية، فإنه لا يرى إلى الأيديولوجيا هنا بوصفها فكرة مزيفة محض، إن هي حقاً لم تستمد مشروعيتها النسبية من المرحلة القومية المعاصرة. ولا بد أن نؤكد هنا على أهمية التمييز الذي تطرحه محاولة تيزيني ما بين الأيديولوجيا وبين الوعي الاجتماعي بوصف هذا الأخير، أعم منها. فهو وخلافاً لها، يشمل حتى النشاطات العقلية غير المجردة، والمعارف والعلوم الطبيعية. وربما تراءى للكاتب أن الأيديولوجيا بشكل خاص تصبح في وضع أكثر تلاحماً مع العلم في المرحلة الاشتراكية؛ انظر، المصدر نفسه ص ٦.

(٢) المصدر نفسه ص ٢٥.

(٣) المصدر نفسه ص ٩٩.

لأيديولوجيا لا تاريخية تشجع على تبني الجديد بلا شرط. فليس كل جديد في الغرب هو قابل لأن يتبنى وينتقل إلى الوطن العربي في نظر الباحث. إن نزعة المعاصرة هذه تستند على خلفية تاريخية. وهي في نظر الباحث راجعة إلى عاملين: الأول داخلي يتجلى في إجهاض ثورة بورجوازية في الوطن العربي. وهذا يعني استمرارية نظام الإقطاع. أما العامل الخارجي، فيتجلى في الغزو الاستعماري. وهناك النزعة التلفيقية، وهي المعاصرة العدمية، في موقف يتوسطها تلفيقاً. وهو موقف يعبر عن فشل البورجوازية الإقطاعية في إبراز التقدم، التي تجد نفسها أمام انسداد الآفاق بفعل فشلها الذاتي وعدم استقلالها عن سياسات الاستعمار. إن التراث كما يتصوره أصحاب هذا الموقف، هو مسرح تتعايش داخله جملة من المتناقضات يفرضها القارئ التلفيقي على التراث ليلحق ضرباً من التعايش بين الحداثة والتراث. هذا التداخل أو التناغم هو ما يجعل الباحث التلفيقي يتجاوز الشعور بعقدة الذنب تجاه تراثه[١].

وهناك شكل آخر من طرائق البحث في التراث، القائم على النزعة التحييدية. ومقتضاها أن ندرس التراث بعيداً عن هموم الحاضر وفي حياد عن الحوادث المعاصرة. وأيضاً دراسة التراث بعيداً عن أي خلفية سياسية أو أيديولوجية. وهناك أيضاً القراءة القائمة على المركزية الأوروبية والتي تجسدت في أغلب القراءات الاستشراقية والتي تقوم على مقاربات تنميطية للتراث العربي، كأن يجعلوا من التراث العربي تراثاً دون التراث اليوناني بما يمثله هذا الأخير من فكر فلسفي وخطاب عقلاني. فهي مقاربة تستهين بالتراث العربي الإسلامي وتخرجه من دائرة التراث التاريخي.

وإذن ليس هناك من طريق للتخلص من هذه الطرائق، حسب الباحث سوى التوسل بطريق آخر هو «الجدلية التاريخية التراثية..» فما هي خصائص هذا البديل؟

إن أولى إشكاليات البحث في التراث، تبرز في صورة السؤال: أي تراث نقصد؟ وبطبيعة

(١) مثال ذلك كما يورده الباحث؛ زكي نجيب محمود، الذي دعى إلى ضرب من الاستمداد التعادلي من التراث؛ كأن نأخذ الطريقة العقلية عن المعتزلة، والوقوف بالعقل عند آخر ما نستطيع بلوغه عن الأشاعرة. أي أن نجعل العلم موكولاً إلى العقل، والدين موكولاً إلى الإيمان. ويبدو أن هذا الموقف هو موقف رشدي ـ نسبة إلى ابن رشد ـ وعموم الرشديين المحدثين. لكن الباحث يرى في ذلك مجرد نزعة تلفيقية ترى إلى التراث بعينين اثنين لكل منهما ذات الحق الذي تملكه الثانية. بل إن التراث نفسه «يغدو، على يد زكي نجيب محمود مسرحاً تتعايش عليه متعارضات ومتناقضات هي في الأصل، أي في منشئها، ضد التعايش مع بعضها». المصدر نفسه ص ١٤١.

الحال إن التراث المقصود هنا، هو التراث الفكري لأمة من الأمم؛ أي نشاطها الذهني والعقلي، وليس عموم تراثها المادي الآخر. وإذا كانت إشكالية علاقة الفكر بالواقع تبرز دائماً بصورتها القلقة، وتصبح في غاية التعقيد في ضوء المنظور الجدلي الذي يتوسله الباحث بديلاً؛ فإن الأمر سيبرز بشكل من الأشكال في إطار قراءة التراث بوصفه هنا تراثاً فكرياً. وسوف يجد طيب تيزيني كما هو الحال بالنسبة لكثير من الماركسيين العرب، الذين أضناهم مأزق الدور المنطقي في معالجة علاقة الفكر بالواقع، ليجدوا طريقاً هو ربما أقرب إلى الطريق الوسطي؛ الذي لا يصل بالإشكالية إلى حد فك العلاقة بينهما، بل يسعى إلى تعميل قانون الجدل فيما بينهما على نحو جديد وربما بخلاف ضرورات جدلية المادية التاريخية. إن إخراج علاقة الفكر بالواقع من نطاق التصور الميكانيكي إلى نطاق التصور الجدلي قد يكون مقبولاً برسم الجدلية المنطقية أو الفلسفية، وليس برسم الجدلية المادية التي جعلت تبعية الفكر للواقع مقتضى الجدل الاجتماعي نفسه وليست مقتضى الجدل الفلسفي النظري. وهي الإشكالية التي يمكننا التفصيل فيها لاحقاً ـ في المرحلة الثانية من البحث ـ إن تيزيني مثله مثل بعض الماركسيين العرب ـ نذكر منهم حسين مروة ـ يعتقد بنوع من استقلالية الفكر. وهي استقلالية نسبية في إطار من العلاقة الجدلية مع الواقع وليس استقلالاً تاماً. إن الفكر في نظر تيزيني هو موقف له أبعاد اجتماعية وهو ظاهرة إنسانية متحزبة لموقف اجتماعي وحضاري معين. ولعل هذا تحديداً هو ما يفسر إخفاق الباحثين العرب والمستشرقين في بلورة وجهة نظرة موحدة تجاه التراث. وذلك نتيجة دراستهم للفكر العربي في استقلال عن شروطه الاجتماعية والاقتصادية والسياسية. أي درسوه خارج العلاقة الجدلية بين الفكر والواقع. ولكي نفهم أبعاد نظرية الجدلية التاريخية التراثية المقدمة بديلاً في المقاربة التيزينية، يتعين فحص مفهوم التراث كما تحدد في خضم هذه المقاربة. إن كون التراث جملة الآثار والحوادث والمنتوجات الإنسانية التي تمثل تاريخاً أو جزءاً من تاريخ أمة من الأمم؛ مثل هذا التحديد لا يرقى إلى مستوى إشكالية التراث وأبعد من أن يكون قادراً على حسم الإشكالية. إن تعريفاً كهذا يضعنا في مواجهة الخلط بين التاريخ «و» التراث». وهو أمر يرفضه الباحث نظراً. فعلى الرغم من صلتها بالماضي، إلا أن هناك ما يميز التاريخ عن التراث من حيث صورة العلاقة بين الماضي والحاضر كما تبرز من منظورهما. فبينما يشكل الماضي من وجهة نظر التاريخ حدثاً منفصلاً عن الحاضر، لا يحضر فيه ولا يتصل به إلا على نحو «المتاخمة»، يشكل الماضي من وجهة نظر التراث حدثاً متصلاً وحاضراً في الحاضر ومكوناً من مكوناته. وعليه، نستطيع في ضوء هذه المقارنة المنهجية، أن ندرك ما

بين التاريخ والتراث من امتياز ومن اشتراك. فإذا كانت المادة التاريخية الماضوية هي الأساس المشترك بينهما، فإن ما يميزهما عن بعضهما هو كيفية العلاقة بين هذا الماضي والحاضر. وهو الفرق الذي يعكسه الفارق بين «المتاخمة» و«الحضور» أو الاستمرار. «وعلى ذلك، فإن «التراث» يبرز هنا باعتباره «التاريخ» ـ الماضي ـ مستمراً وممتداً حتى «الحاضر»، أي ببعده الثاني، بعد الحاضر»[1]. إن التراث هو القاسم المشترك بين الماضي والحاضر؛ ومن هنا أهميته وخطورته. وبناءً على ما سبق، تضمن الاستمرارية للتراث أهمية تفوق التاريخ نفسه. فالحوادث الاجتماعية تصبح مادة تاريخية متى ما دخلت حيز الماضي، فيصبح لها بعد ذلك بعدان وسياقان؛ أحدهما تاريخي والآخر تراثي[2]. الأمر الذي يفرض شكلاً من أشكال التقيد الدقيق بالمنهج العلمي والمعرفي لاستقصاء المادة التاريخية حتى في البحث التراثي لجهة الاشتراك في تلك الحقيقة. ونظراً لكون التراث هو أكثر شمولاً من التاريخ، فإن مثل هذا الرأي قد يترتب عليه حكم آخر، مفاده أن النظرية المقترحة ها هنا، أي «الجدلية التاريخية التراثية» تصبح أوسع مدى وأكثر شمولاً من «المادية الجدلية التاريخية»[3]، أو ربما بديلاً عنها. إلا أن الباحث لا يرى أنه بصدد مثل هذا الادعاء، لذا فهو يرى في النظرية التراث المقترحة هي التجسيد وإغناء وتطوير لـ «المادية التاريخية» في نطاق قضية «التراث»[4]. إن الاعتراف بهذا الحضور التاريخي واستمراريته عبر خط التشابك مع الحاضر، لا يأخذ معنى الحضور أو الاستمرارية التي تلتقي بالمنظور السلفي الماضوي الذي يؤمن بعطالة الحادث التاريخي. بل إنه حضور يقوم على أساس من التجاوز الجدلي. من هنا التراثية الجدلية كمقابل للسلفية اللاتراثية واللاتاريخية. إنها «أداة للاختيار التراثي المبدع». فالجدلية التراثية إذن، تسعى إلى دراسة الحدث التاريخي في جدل استمرار الماضي في الحاضر، على أساس الاختيار التراثي الذي يحدد الموقف الأيديولوجي الذي تفرضه إكراهات وموجبات المرحلة القومية المعاصرة.

---

(١) المصدر نفسه، ص: ٢٤٣.

(٢) المصدر نفسه، ص: ٢٥٤.

(٣) الواقع أن مقدمات النظرية التراثية المقترحة من قبل الباحث تؤدي إلى هذا النوع من الاستنتاج. وما فعل الإغناء والتطوير إلا كناية عن أن هذه النظرية تتجاوز بشكل أو بآخر ما تقرر في ضوء المادية الجدلية التاريخية، التي واجهت الكثير من التهذيب والتشذيب بمجرد ما تحولت إلى أداة تحليل لوقائع التحولات الاجتماعية والمشكلات الاجتماعية خارج النسق الرأسمالي الغربي!.

(٤) المصدر نفسه، ص: ٢٥٤.

الاختيار التراثي والموقف الإيديولوجي من التراث

الاختيار التراثي الواعي هو الموقف الذي يميز الجدلية التراثية عن السلفية اللاتراثية واللاتاريخية. أي إنه الموقف الذي يقوم على التجاوز. وهذا التجاوز ليس أمراً اعتباطياً، بل هو أمر يتحدد بموجبات المرحلة القومية المعاصرة؛ أي التشكيلة الاجتماعية الاقتصادية[١]، وبآفاق هذه التشكيلة في المستقبل المنظور. فالجدلية التراثية تنظر إلى هذه الاستمرارية من خلال نوافذها الثلاث: الماضي والحاضر والمستقبل. وهو اختيار يقوم على أرضية التقويم والاختيار. وهذا القدر من التحزب للمتطلبات المرحلة القومية المعاصرة، هو أمر مبرر عند الباحث، ولا يخرج الباحث التراثي عن حدود الموضوعية. وذلك من منطلق أن الموضوعية في حد ذاتها أمر نسبي ما بين الحدث الطبيعي والحدث الاجتماعي. تتميز قانونية المجتمع عن قانونية الطبيعة، في كون الذات الإنسانية تساهم في صوغ القانونية الاجتماعية. فهي ليست قانونية تمارس وجودها بمعزل عن الناس كما هو واقع القانونية الطبيعية. إن الاختيار التراثي وإن بدا فعلاً حراً، إلا أنه يظل فعلاً متقيداً بضوابط الواقع ومتطلباته. هذه المتطلبات التي تتيحها المرحلة القومية المعاصرة بإكراهاتها واشتراطاتها، يفرض نوعاً من التحزب والتسيس. بل إن الاختيار التراثي هو في نظر الباحث تجسيد معاصر ضروري وليس اقتحاماً للجانب الأكاديمي من البحث[٢]. فالطرح التراثي هاهنا يشكل مسألة سياسية عملية وفي الوقت نفسه مسألة علمية أكاديمية[٣].

---

(١) يعبر تيزيني عن الواقع العربي الراهن اجتماعياً واقتصادياً وقومياً وثقافياً.. بمصطلح «المرحلة القومية المعاصرة». وهو مصطلح يعادل مصطلح «التشكيلة الاقتصادية الاجتماعية». وهو اصطلاح ظهر في كتابات ماركس وأنجلز ولينين. لكن يبدو أن الحديث عن المجتمع العربي سيجعل الباحث يؤكد على فرادة الواقع الاجتماعي العربي بوصفه مجالاً لتشكيلات اقتصادية واجتماعية متعددة، ومع أن الباحث لا يرى في ذلك ما يربك أو يؤثر في مفهوم «المرحلة القومية المعاصرة»، إلا أننا نرى في ذلك ما يجعل المجال العربي مجالاً خاصاً، وبأن أزمة ما تواجه المنظور المادي الجدلي الماركسي في سياق قراءته للمجال العربي = أزمة تجعل كونية التحليل الماركسي نفسها في محك التحدي. وعليه؛ تصبح المادية التاريخية الجدلية في المحك النقدي. وهنا يصبح السؤال مشروعاً: كيف يتحقق الحسم المعرفي والنظري في التراث استناداً إلى نظرية لم تستوف تكاملها المعرفي ولم تتحرر من مآزقها التي يفرضها المجال العربي والثالثي عموماً، وكيف تستقيم شمولية هذه النظرية وكونيتها مع فرادة المجال العربي وخصوصيته كما تؤكد عليه المقاربة التيزينية نفسها.

(٢) المصدر نفسه، ص: ٢٧٠.

(٣) المصدر نفسه، ص: ٢٧٠.

نظرية التراث والثورات الثلاث

إن أهمية النظرية التراثية تتنزل في المخطط الاقتراحي للطيب تيزيني منزلة الحدث الثوري في المجال العربي. فهذه النظرية هي مطالبة بإحداث ثورة في دراسة التراث وتقصيه. وهي ثورة تكتسب أبعادها باقترانها بثورة ثقافية في الوطن العربي. إن الثورة التراثية تصبح قريناً للثورة الثقافية مع وجود المسافة بينهما، المسافة التي تفصل بين الخاص والعام[1].

وإذا أخذنا بعين الاعتبار، وعلى وفق جدلية الفكر والواقع، والجدلية التاريخية، فإن لا قيام لثورة ثقافية من فراغ. فهي ثورة تقترن بدورها بثورة اجتماعية. فتصبح الثورة الثقافية في منزلة «الخاص» بالنسبة للثورة الاجتماعية بوصفها «العام». وعليه، يصبح ثمة ثلاثة أشكال من الثورات: الثورة التراثية والثورة الثقافية والثورة الاجتماعية. وكل واحدة منها لا تتحقق بمعزل عن الأخرى؛ إنها، حسب الباحث، تقع ضمن علاقة تضايف. وإن كان للثورة الاجتماعية نحو من الأولوية.

إن علاقة التضايف هذه لا تحول دون الاستقلالية النسبية للأشكال الثورية الثلاثة. وهذا ما يفسر إقدام الباحث نفسه على حصر بحثه في مسألة التراث في إطار هذه الاستقلالية النسبية، مع وجود الطموح إلى إحداث هذه الثورة التراثية. وذلك درءاً للموقف التراثي القائم على النزعة التراثية ـ التراث للتراث ـ كما تتيحه النزعة التحييدية سابقة الذكر. فتصبح العلاقة واضحة بين الثورة التراثية والثورة الثقافية والاجتماعية إذا ما استحضرنا حقيقة الاختيار التراثي الواعي الذي يستطيع تبين العلاقة بين متطلبات الحاضر والمرحلة القومية المعاصرة وما هو إيجابي في الماضي، وباستحضار الجانب البراغماتي ـ النفعي ـ في ضوء التناغم بين الالتزام بالموضوعية العلمية، والمقتضيات الحاضرة للمرحلة القومية المعاصرة. وهنا يؤاخي ويؤازر الباحث بين الحقيقة والمنفعة في النظرية التراثية؛ بين الموقف المعرفي والنفعي معاً.

من جهة أخرى، يرى الباحث بأن عملية الاختيار التراثي، من حيث هي عملية حرة وملتزمة أيضاً، تأخذ صورتين: «الاستلهام التراثي» و«التبني التاريخي التراثي». مقتضى الاستلهام التراثي استلهام التراث والمواقف الأيديولوجية التي تقرها مقتضيات وآفاق المرحلة القومية المعاصرة. في حين يقتضي التبني التاريخي التراثي، استعادة الماضي من خلال عنصره المطلق.

---

(١) المصدر نفسه، ص: ٢٧١.

هنا يبدو الاستلهام التاريخي متوجهاً إلى العنصر النسبي في الماضي في حين يتجه خيار التبني التاريخي التراثي إلى العنصر المطلق في الماضي. وكلا الشكلين من الاختيار التراثي يتحدد بموجبات اللحظة المعاصرة؛ أو ما يسميه تيزيني بالمرحلة القومية المعاصرة: «إن الطموح الحر الموضوعي والمشبع بروح المسؤولية، أي المنضبط بضوابط موجبات ومقتضيات وآفاق «المرحلة القومية المعاصرة» وبإمكاناتها العلمية التراثية، لاستبصار ودعم هذه المرحلة عبر إسهام الماضي، هو ما يحدد الاختيار التراثي الذي يكون، بشكليه، الاستلهام والتبني، أحد أسس النظرية التراثية المقترحة، الجدلية التاريخية التراثية[1].

ويلاحظ هنا أن الاستلهام التراثي في ضوء الاختيار التراثي المرتهن لشروط ومحددات المرحلة القومية المعاصرة، يتركز حول العنصر النسبي من الماضي كما ذكرنا في إطار الاهتمام الايديولوجي دون المعرفي. في حين يتركز التبني التاريخي التراثي حول العنصر المطلق من الماضي في إطار الاهتمام المعرفي والوظيفة الأيديولوجية لتلك القيمة المعرفية.

فالذي يحدد القيمة المعرفية لذلك العنصر المطلق من الماضي هو المرحلة القومية المعاصرة، حتى وإن كانت تلك القيمة نابعة من السيرورة التاريخية لذلك الحدث المعرفي. لأن

---

(١) المصدر نفسه، ص: ٢٧٧. ولمزيد من التوضيح يضرب تيزيني مثالاً على ذلك بنظرية «الطفرة» عند النظام المعتزلي الذي عارض الاتجاه الذري عند الفلاسفة اليونانيين والإسلاميين. موقف النظام من الجزء الذي لا يتجزأ تثير موقفين، فأما الموقف المعرفي فهو لا معنى له من حيث تاريخيته، وأما الموقف الأيديولوجي، فيتجلى في محاولته للتصدي للاتجاهات المثالية والجبرية..وعليه وحسب تيزيني يمكننا استعادة الماضي هنا عبر استلهام الموقف الأيديولوجي المعزز بموجبات المرحلة القومية المعاصرة وآفاقها المستقبلية، نظراً لوحدة الموقف الأيديولوجي بين السلف والخلف في هذا الإطار، هنا تكمن نسبية «الماضي» المستعاد على أساس الاختيار التراثي في شكل «استلهام تراثي» لكن الحقيقة نفسها لها قيمتها المعرفية في ضوء التطور الذي بلغته الفيزياء المعاصرة. واستعادة هذه القيمة التاريخية الحاكية عما هو مطلق « الماضي»، المستعاد على أساس الاختيار التراثي في شكل «تبني تاريخي تراثي»! هذا مع أن هذا التوجيه قد يبدو مشروعاً من الناحية النظرية وإن كان الشاهد في مثال تيزيني قابل لقراءة أخرى، وأيضاً بموجب المرحلة القومية المعاصرة. سواء أتعلق بمستوى تحليل إشكالية الطفرة عند النظام وعلاقتها بالموقف الأيديولوجي نفسه، حيث «الطفرة» هي نفسها تخريجة نظرية للتأكيد على نفس الموقف العقدي المتعلق بالقدرة الإلهية التي أثبتها النظام ولم يقوضها..أو تعلق نقاشنا بآثار هذا الاختيار في شقه المعرفي، الباحث عن المطلق في الماضي، لأن مثل هذا الموقف يجعل المعرفة العلمية نفسها محكومة بنسبية التطور العلمي للمرحلة المعاصرة..فيصبح التبني التاريخي التراثي في حد ذاته محض أيديولوجيا وليس اختياراً علمياً!.

إمضاءه يتم برسم المرحلة المذكورة. والأمر نفسه فيما يتعلق بالوظيفة الأيديولوجية لهذه القيمة المعرفية؛ فهي تتحدد بموجبات المرحلة المذكورة نفسها. تلك هي صورة الاحياء الممكنة للتراث؛ إحياءً اختيارياً حراً وفي نفس الوقت ملتزماً ومقيداً بمقتضيات المرحلة القومية المعاصرة عبر شكلين من الاختيار التراثي: الاستلهام التراثي والتبني التاريخي التراثي. على أن كل أشكال التراث وجوانبه خاضعة لهذا النوع من الاستلهام[1]. إن الاختيار التراثي وإن بدا خياراً حراً وملتزماً في آن واحد، لا يخرج الموقف من التراث القائم على ذلك الاختيار من حدود الموضوعية. والذي يضمن المسافة بين الاختيار التراثي والاحياء التراثي الأهوائي القائم على النزعات التحييدية والوثائقية أو الأدلجة.. هو موضوعية التراث نفسه. حيث هي موضوعية متصلة بحقيقة «المادة التاريخية» والموقف الموضوعي والعلمي للمؤرخ من هذه المادة التاريخية التي تشكل جانباً من التراث. وتأتي موضوعية الاختيار التراثي من موضوعية المرحلة القومية المعاصرة، بوصفها حقيقة واقعية موضوعية من التراث إلى الثورة، أو من الثورة إلى التراث، من أي منهما بدأت تصل. فهما وجهان لحقيقة جدلية واحدة؛ الثورة التراثية والثورة الثقافية والاجتماعية، حاول الباحث من خلال ذلك تجنب الوقوع في نزعة اقتصادية حادة، أو نزعة إرادوية مفرطة. فالمعرفي يحضر بالتوازي مع النفعي، ومع الأيديولوجي إذا ما تحدد هذا الأخير بموجب المرحلة القومية المعاصرة ـ على هذا الأساس قام مشروع تيزيني واحتل موقعه في صلب الصراع الأيديولوجي العربي الاسلامي المعاصر، لاسيما ما يتصل منه بإشكالية «التراث» في الفكر العربي والاسلامي المعاصر.

---

(١) المصدر نفسه ص٢٧٨: يدخل تيزيني في جدل حاد مع أدونيس الذي حاول من جهته أن يحرر مجال الإبداع عن التراث. ويأتي رفض تيزيني لهذا الموقف من رؤيته للتراث بوصفه شاملاً لكل ما يتعلق بالنشاط الذهني والفكري والمادي، حيث الإبداع نفسه وبموجب «الاستلهام التراثي» لا يشكل استثناءً. فإذا كان الإبداع ينفصل عن التراث حسب أدونيس، فإن تيزيني يعيد هذا الأخير إلى التميز الذي قام به الفلاسفة العرب والإسلاميون بين «الإبداع» و«الخلق». فإذا كان «الخلق» يفيد معنى الإيجاد من عدم، فإن الإبداع يشترط وجود مادة ما، لها سياق تراثي. وعلى هذا الأساس يؤكد تيزيني على أن أدونيس نفسه أنجز هذا النوع من الاستلهام التراثي لعناصر شعرية منصرمة من خلال: «ديوان الشعر العربي». موقف تيزيني في التفرقة بين «الخلق» و«الإبداع»، يتجلى بصورة أوضح بالتمييز الذي قام به فلاسفة مسلمون. ما بين «الجعل البسيط» و«الجعل المركب»..

مبحث ثانٍ:
الوصل بوصفه تبنياً طبقياً: حسين مروة مثالاً

ما سبق لا يمثل كل الجدل الأيديولوجي الذي دارت رحاه حول التراث، بقدر ما هي مجرد نماذج، لعلها هي الأكثر تكاملاً وشمولية في ما يطرح حتى الآن. وكان إلى جانب ذلك، عدد من الأطاريح والمشاريع التي انخرطت في هذا الجدل الأيديولوجي، بصورة من الصور. غير أن ما يميزها عن المشاريع السابقة، هو طابعها التعبوي المباشر وربما قلة انهمامها بمسألة المنهج، والجانب المعرفي. أو ربما طغى عليها ما كان قد تحاشاه أصحاب المشاريع المذكورين سابقاً. هذا لا يعني أن المشاريع الأخرى جاءت منزهة عن الأيديولوجيا. فهذا أمر بينّا بعضه وسوف نبينه أكثر في المرحلة الثانية من البحث. إن التنزه عن الأيديولوجيا وكما مر معنا في الباب الأول وتحديداً مع «بول ريكور» هو أمر في عداد المستحيل. فالأيديولوجيا لها مأوى في صلب الأفكار مهما تجردت وادعت الحياد؛ لأنها من وظائف الفكر وميكانيزمات التفكير. ومن هنا، أسطورة الحياد أو الموضوعية حسب بيير بورديو. إلا أننا نعنى بطغيان الأيديولوجيا هنا، كون المشاريع التي استعرضناها تتبرأ قدر الامكان من الأيديولوجيا، بل تطاردها في دائرة البحث ـ كما رأينا مع العروي وأركون ـ أو تؤكد على ضرورتها، بل وتعاضد المقاربة الأيديولوجية مع المقاربة الابستيمولوجية ـ كما رأينا مع الجابري ـ. إن الجابري الذي دعى إلى الاعتراف بأهمية المقاربة الأيديولوجية للتراث، ميّز بين ضربين من التوظيف والمقاربة للماركسية: الماركسية كنظرية، والماركسية المطبقة. ويبدو أن هناك من تبنى الماركسية المطبقة وأسقطها بصورة مباشرة على التراث في محاولة لتشكيل الوعي بالتراث العربي والاسلامي، يستند إلى مفهوم الصراع الطبقي والمادية التاريخية. إن مثالنا على ذلك، هو الأطروحة التي تقدم بها حسين مروة، والموسومة بـ «النزعات المادية في الفلسفة العربية الاسلامية».

فبغض النظر عن النتائج التي توصل إليها حسين مروة في النطاق العام لمقاربته الأيديولوجية للتراث، والتي يمكن التنبؤ بنتائجها مسبقاً، إلا أن هناك جملة من النتائج الجزئية التي كانت تحصل بين الفينة والأخرى، حيث كانت لها أهمية ربما تفوق أهمية الحصيلة العامة لهذه المقاربة. إن دعاة الأيديولوجيا، وإن رموا إلى نتائج أيديولوجية بحتة، إلا أننا يمكننا الوقوف على بعض النتائج المعرفية الجزئية في مشاريعهم. فالجانب المعرفي في مثل هذه المشاريع يدرك في الجزئي لا في الكلي وفي سيرورة البحث لا في نتائجه التي عادة ما تكون متوقعة، وتحصيل حاصل. وهذا ما نلاحظه عند حسين مروة.

الطرح الثوري الطبقي لتقريب التراث

يرى حسين مروة في مشروعه المذكور، محاولة جديدة لتحقيق معرفة جديدة بالتراث العربي والاسلامي، من شأنها أن تحقق قطيعة من المقاربات السابقة لها، لاسيما تلك التي تعاطت مع التراث بوصفه جملة من الانجازات المستقلة عن تاريخها[١]. فالقيمة المضافة ها هنا، في كونها قراءة من ناحية أولى، تحرر التراث من القراءات المثالية التي تحول تاريخ الفكر العربي - الاسلامي إلى تاريخ ساكن أو تاريخ «لا تاريخي» ومن ناحية أخرى، تحقق ما لم يتحقق حتى في إطار وجهة النظر هذه، بمعنى القراءات التي أنجزت حول التراث بناءً على المنهج المادي التاريخي، والتي جاءت مجتزأة - في إشارة لأحد أعمال هادي العلوي حول «الحركة الجوهرية» عند ملا صدرا -. وحسب حسين مروة دائماً، فإنه لم يطلع «حتى لحظة كتابة هذه السطور على أكثر من عمل واحد وضع فلسفة التراث في إطارها الكلي»[٢].

بما أن المشاريع السابقة لم تنجز قراءة من هذا القبيل، فإن تصدي حسين مروة إلى هذه المهمة الخطرة، وانخراطه في صف «المحاولات التطبيقية الأولى» لهذا المشروع، تظهر أهمية استثنائية من الناحية الأيديولوجية الماركسية في العالم العربي. ولذا نصادف الدعوة نفسها التي تكررت عند عبد الله العروي، تكاد تكون حرفية هنا: «إن المنهج المادي التاريخي وحده القادر على كشف تلك العلاقة ورؤية التراث في حركيته، واستيعاب قيمه النسبية»[٣].

لأن تصدي حسين مروة لهذه المهمة، ليس في نظره محض رغبة ذاتية، بل هي ضرورة تاريخية تلتقي مع واقع الحاضر العربي والتوجهات الثورية لحركات التحرر الوطني.

إن إعادة النظر في التراث العربي الاسلامي، تعود إلى ذلك «الشكل الجنيني لما سيصبح حركة التحرر الوطني العربية الحاضرة»[٤]. يعني، ما سمي بحركة النهضة العربية في نهاية القرن التاسع عشر الميلادي. وبما أن الطابع الذي حكم معادلة العلاقة بين البلاد العربية آنذاك

---

(١) حسين مروة؛ **النزعات المادية في الفلسفة العربية الاسلامية** ج١ - ص٦ ط٦ - ١٩٨٨ - دار الفارابي،بيروت.

(٢) يعترف حسين مروة بدراسة واحدة فقط «في مجال البحث النظري لقضية التراث، بوجه عام، على أساس المنهج نفسه». وهذه الأخيرة هي: أزمة الحضارة العربية أم أزمة البورجوازية العربية؛ لمهدي عامل. انظر المصدر نفسه ص٦.

(٣) المصدر نفسه،ص٦.

(٤) المصدر نفسه، ص٧.

والغرب، هو طابع الهيمنة الرأسمالية الأوروبية في سياق ما عرف بالمسألة الشرقية. كانت المشاعر القوية للجماهير العربية، قد أخذت في الاشتداد. ما جعل الانهمام بالتراث، يكتسي طابع العصبية والتفاخر. يؤاخذ حسين مروة هذه العودة إلى التراث على «رجعية الأسلوب» وإن أقر لها بـ «تقدمية الدوافع». فهي تقدمية من حيث إنها أوجدت الحوافز القومية في مواجهة شكلين من الاستعمار: الاستعمار التركي القديم، والاستعمار الأوروبي الجديد. وفي هذا الاطار، لم تقتصر العودة إلى التراث لغاية استرجاع ثقافته فحسب، بل لقد كانت حركة مضادة للأفكار التصنيفية والعنصرية التي بشر بها الاستعمار الأوروبي، وبموجبها قام باستصغار التاريخ والثقافة المحلية لهذه المجتمعات. بهذا المعنى، كان الدافع تقدمياً. غير أن ما آلت إليه هذه الحركة، هو سقوطها في بعض المحاذير، مما جعلها تقع في المطب التصنيفي والعنصر نفسه الذي طبع المركزية الأوروبية في موقفها من الشرق عموماً. لقد توسلت حركة الرجعة إلى التراث وثقافته بوسائل ومواقف تتناقض مع الحوافز التقدمية لهذه الحركة. وهي بذلك حسب حسين مروة، قد اتخذت «الوجه البورجوازي» في النظر إلى التراث. الوجه الموسوم بالطابع القومي «الشوفيني المعادي لديموقراطية الثقافة من حيث علاقاتها الداخلية وعلاقاتها الخارجية معاً»[1]. ويقصد حسين مروة بالعلاقات الداخلية، النظر إلى التراث الثقافي بوصفه، منتجاً نخبوياً لفئات أو أفراد موهوبين، ونزع الطابع الاجتماعي منه. ومن جهة أخرى، فإن الوجه البورجوازي لهذا الموقف من التراث يحصر نظره في الأشكال الغيبية وحدها للتراث، ويهمل الأشكال الاجتماعية والمادية له. أما من حيث علاقاتها الخارجية، فإن الطابع البورجوازي القومي الشوفيني، سرعان ما سينتج نوعاً من الرؤى التصنيفية والعنصرية. مستبعداً الصلات المتبادلة بين التراث الثقافي القومي والثقافات القومية والعالمية الأخرى. وقد أدى هذا الموقف إلى أن جعلنا لا نفعل سوى أن نحل التمركز الفلسفي الأوروبي نفسه في عملية رد فعل معكوسة، لنصبح أمام شكل جديد من أشكال هذه المركزية، أي «المركزية الشرقية». لقد أدى هذا الموقف إلى بروز أشكال من التعامل العربي مع التراث، كلها تستبعد منطقه التاريخي والاجتماعي كي تسقط فيما أسماه حسين مروة بـ «بدعة تحديث التراث». أي السقوط في لعبة المطابقة والتمثيل بين التراث والحداثة في غياب مقاربات كفيلة بدراسة التراث في ضوء الظروف التاريخية والاجتماعية، وتراعي جانب تمرحله التاريخي، ومعالجة أفكاره في إطارها التاريخي، وليس كمجرد أفكار معزولة عن حراكها الاجتماعي والتاريخي. وهذا الموقف هو حقاً ما أدى إلى بروز ذلك الهجين

(١) المصدر نفسه، ص٩.

من التمثلات أو لنقل على حد تعبير مروة، ببدعة (تحديث التراث)؛ مثل «الاشتراكية العربية» أو «الاشتراكية الاسلامية» أو «الشخصانية الاسلامية»..إنها بالنتيجة: «فكرة ميتافيزيقية تنفي «تاريخية» الفكر وحركيته وتحكم عليه بالوقوف والجمود، فضلاً عن كونها تنقل ظروف مثل الرأسمالية والاشتراكية والوجودية والشخصانية بمفاهيمها المعاصرة من مناخ علاقاتها الاجتماعية وعوامل وجودها الموضوعية في عصرنا إلى مناخ تاريخي ما كان يمكن أن يكون لها فيه سبب للوجود بوجه مطلق. كما أن الأخذ بفكرة التماثل هذه يؤدي إلى تبسيط الأفكار الفلسفية المعاصرة إلى حد الابتذال»[١].

لقد جاء مشروع حسين مروة، إذن، في سياق إحداث تحول في قراءة التراث، بما يقطع مع هذا الموقف الذي وصفه بالبورجوازي؛ موقفاً موسوماً بالتخبط الأيديولوجي وعدم القدرة على التصالح مع العلم المعاصر. الموقف الجديد التي تبشر به محاولة مروة يسعى إلى حل مسألة الموقف من التراث على أساس أيديولوجي. أي ما يوافق الموقف الثوري العربي. فالموقف العلمي الراجح في هذه المقاربة، ينهض على مرتكز ذي حقيقتين: الأولى، تتعلق بالمحتوى الثوري لحركة التحرر الوطني العربية حاضراً ومستقبلاً، كما يظهره الخط البياني الصاعد للموقف الثوري الراهن في سياق ممارسة نضالية بدأت تتسع كي تشمل إضافة إلى العداء للاستعمار الامبريالي، والنظام الاجتماعي الذي يمثل روحه وهي الرأسمالية نفسها. وهذا التطور في الممارسة الثورية لحركات التحرر الوطني العربية انتهى إلى مستوى الوعي الطبقي، ما جعلها حركة وطنية جماهيرية، إضافة إلى التميز الذي فرض نفسه على هذه الحركة نفسها، مما أدى إلى انفراز طرفيها ؛ أي الطبقة الجديدة المدعومة من قبل القيادات العليا لبعض الأنظمة العربية، والطبقة التي تمثلها الجماهير الشعبية والعمال والفلاحين والفقراء، المدعومة من قبل المثقفين الثوريين. ويضاف إلى هذه الصيرورة النضالية لحركة التحرر الوطني العربية نوع آخر، لنسميه الحسم الفكري والأيديولوجي، الذي أدى إلى بروز فصائل قطعت مع المفاهيم والنزعات التقليدية منصهرة في النهج العلمي «وفي الممارسة الكفاحية على هدى هذا النهج»[٢]. ويتحدث مروة عن آخر عنصر مكون لمحتوى هذه الحركة، وهو الوعي بأهمية الترابط العضوي والمصير المشترك بينها وبين حركات التحرر الوطني في بلدان العالم الأخرى، ما يضفي عليها بعداً عالمياً.

---

(١) المصدر نفسه، ص١٢.

(٢) المصدر نفسه، ص١٥.

إذن فلنقل، بأن الحقيقة الأولى التي تتعلق بالمحتوى الثوري لحركة التحرر الوطني العربية، تتمظهر في الأبعاد التالية:

- كونها حركة معادية للإمبريالية والاستعمار.
- كونها حركة معادية للنظام الاجتماعي للقوى الاستعمارية؛ أي حركة معادية للنظام الرأسمالي.
- كونها حركة طبقية، ترهن مواصلة الكفاح بهذه الطبقة لعمق التلازم بين النضال الاجتماعي والنضال الوطني.
- كونها حركة علمية حققت قطيعة مع المفاهيم والمبادئ السابقة.
- كونها حركة عالمية.

وتأتي المرحلة الثانية من مهام البحث الأيديولوجي في علاقة الحاضر العربي مع تراثه. وهي كيف نربط بين الحقيقة البيانية لراهن الممارسة النضالية وتطور الكفاح الثوري الذي انتهى إلى ربط التقدم والتحرر بالقوى الاجتماعية التي تمثله وتتطلع إليه، وبين الموقف الثوري المطلوب اتخاذه من التراث الفكري العربي والاسلامي. وذلك انطلاقاً من خصائص ومتطلبات الموقف الثوري نفسه من حيث هو موقف شمولي وكلي غير قابل للتجزيء. فلا مجال أن نكون ثوريين في حاضرنا وغير ثوريين في موقفنا من الماضي. هذا الربط المنطقي الثوروي لحسين مروة، بقدر ما ينهض على مبدأ التناقض في مفهومه الصوري الأرسطي، فهو من ناحية أخرى ينهض على رؤية نقدية للحقيقة ترتكز على منظور أكثر جدلي للواقع وللحقيقة. إن الحقيقة كما يتحدث عنها هنا حسين مروة، لا ينبغي أن نفهم منها المغزى النهائي والمطلق كما يمكن فهمه من أي خطاب لا يعلن استناده إلى المعايير الجدلية للواقع وللحقيقة. فالحقيقة ليست هنا ذاتية، بل موضوعية[1]. الحقيقة بالفعل، هي الحقيقة التي تؤدي إلى ترابط واقعي موضوعي. إذن، لسنا نحن من يفرض رؤيتنا على التراث، بل هذا من طبيعة الأشياء. وهو يفسر تعدد التأويلات والتفسيرات لهذا التراث نفسه. فإذا كان التراث في ذاته هو واحد، فما سر هذا التعدد في معرفة التراث؟ بالنسبة لحسين مروة، فلا مجال لاستقصاء أسباب هذا التعدد في العامل الشخصي فردي أو مزاجي، لأن الاختلاف في معرفة التراث إن كان مردّه لاختلاف الأمزجة وللتباين الشخصي لما حصل التشابه والاتفاق بين الكثير من أشكال معرفة التراث.

(١) المصدر نفسه، ص١٦.

وذلك «لأن التشابه نادراً ما يحصل بين «الذاتيات» المحض، ولأن التماثل مستحيل في «الخصوصيات» الذاتية هذه»[1]. وبناءً على هذا التصور الذي يبدو لنا أرسطياً أكثر مما هو جدلي بالنسبة لمحلل ماركسي جدلي يرى نفسه في موقع القطيعة العلمية مع المفاهيم التي تتذرع بها البورجوازية فيما أسميناه بـ «الحسم المعرفي»، فإن حسين مروة يخلص إلى أن مرد الاختلاف في تأول التراث أو تشكيل معرفة به راجع إلى «المنطلقات الاجتماعية»، لا الفردية. وعلى هذا الأساس وبناءً على جملة من الاستقصاءات التي نهض بها حسين مروة في هذا السياق، ننتهي إلى نوع من التأصيل للوعي الأيديولوجي والطبقي في تشكيل المعرفة الضرورية بالتراث؛ المعرفة التي تنسجم مع المحتوى الثوري لراهننا العربي.

فالاختلاف الواقع بين المؤرخين والمفسرين والباحثين، هو راجع إلى اختلاف الموقف الأيديولوجي، وبالتالي الطبقي ـ الموقف الأيديولوجي هو بالأساس، موقف طبقي كما يرى الباحث ـ. وقد ضرب الباحث مثالاً على ذلك في الموقف من الفكر الفلسفي اليوناني، وتحديداً من أرسطو. فهناك من حاول إبراز الجوانب المثالية من فلسفته، وطمس الجانب المادي منها كما فعل عبد الرحمان بدوي بوصفه مفكراً مثالياً، وهناك من عمل عكس ذلك، على إبراز الجوانب المادية وطمس الجوانب المثالية من التعاليم الأرسطية، كما فعل د. طيب تيزيني، بوصفه مفكراً مادياً؟ «إننا ننظر إلى هذا الاختلاف، عند هؤلاء الباحثين العرب، بين «معرفتين» تتعلق كلتاهما بتراث فلسفي واحد لفيلسوف واحد، كونه، اختلافاً في المنطلق الفكري والأيديولوجي»[2].

لقد حاول حسين مروة الدفاع عن وجهة نظره هذه، استناداً إلى شواهد تاريخية ـ وسوف نؤجل النظر في حجية هذه الأدلة وتفاصيلها من الناحية البرهانية في المرحلة الثانية من البحث ـ سواء في العصر الوسيط العربي أو في عصر النهضة الأوروبي، وانقسامهم من تعليم الفلسفة الأرسطية أو ما يتصل براهننا. وقد انتهى «مروة» إلى التأكيد على البعد الاجتماعي لهذه الخيارات. بما يعني ذلك مسؤولية الموقف الأيديولوجي، وبالتالي الطبقي، عن تعدد الأفكار والتأويلات التي يخضع لها التراث وتاريخ الفكر والفلسفة، بالنسبة لكل تراث، وليس التراث العربي ـ الاسلامي فقط. إنها «قانون عام»!

---

(١) المصدر نفسه،ص١٧.

(٢) المصدر نفسه،ص١٨.

وإذا كان حسين مروة يؤكد على أن أفضل مدرسة لتشكل الوعي العلمي بالنسبة لحركة التحرر الوطني العربية، هي الماركسية اللينينية، وإذا كان قد أكد على الطابع الأيديولوجي والاجتماعي الطبقي لتعدد الوعي والمعرفة بالتراث، فإنه سيدفع بالوضوح إلى نهايته، لما يستعير مراحل تاريخ الفكر والفلسفة من المراحل نفسها التي يخضع لها تطور المجتمع البشري والتشكيلات الاجتماعية، وفق الخطاطة الماركسية التقليدية نفسها: فلسفة المجتمع العبودي ـ فلسفة المجتمع الاقطاعي ـ فلسفة مرحلة الانتقال من الاقطاعية إلى الرأسمالية ـ فلسفة عصر الامبريالية والثورات البروليتارية التي يؤرخ لها من أواخر القرن التاسع عشر إلى ثورة أكتوبر/ تشرين الأول الاشتراكية في روسيا ـ وفلسفة عصر بناء الاشتراكية والشيوعية.

إن اعتماد هذه الخطاطة الماركسية الخماسية، وإقامة ضرب من المقايسة عليها لصالح وضع صورة عن التمرحل الفلسفي، لها طبعاً ما يبررها بالنسبة لكل محلل ماركسي، يرى إلى التحولات الفكرية والفلسفية كتجلي موضوعي للتحولات الاجتماعية والمادية التي تمس التشكيلات الاجتماعية والبنى الاقتصادية والمادية. لكن مع ذلك، فإن حسين مروة، يؤكد على أن هذا التحديد الخماسي لا يلغي التحديدات الضمنية داخل كل مرحلة تاريخية. ما نفهم منه، أن التنسيب هو عارض على ما هو ضمني لا على ما هو عام. وهذا الجدل هو نفسه موروث عن نقاش قديم، يستند إلى مفارقة الفلسفة الألمانية الكلاسيكية التي رغم تأخرها النسبي على الصعيد الكيفي، إلا أنها أحرزت تقدماً سياسياً وفكرياً هائلاً. الأمر الذي جعل الباحث نفسه يبرر تلك المفارقة التي تعزز إمكانية الاستقلال. بدعوى أن ما نراه تأخراً كيفياً، لا يعني تأخراً ألمانياً صرفاً، بل لقد وجد في أحشاء هذا التأخر النسبي: «حركة صيرورة تتشكل بتراكمات كمية، وهذه التراكمات تتحول إلى كيفيات عدة: سياسية أو فكرية أو نظرية»[1].

إن المعرفة بالتراث هي معرفة تتصل بالحاضر لا بالماضي. بل حتى حينما نتحدث عن الرؤية السلفية للتراث، فهي رؤية تعبر عن ضرورات تقع في الحاضر وتتحدد بالموقع الطبقي والأيديولوجي الحاضر. إن غاية ما تؤكد عليه هذه المقاربة، هو الاعتراف بتعدد المواقع الطبقية والمصالح الاجتماعية. هذا التعدد الواقعي المحكوم بالصراع والاحتراب الطبقي هو ما يفرض تعدداً في علاقتنا بالتراث. إن حسين مروة بهذا المعنى يؤكد على أن رؤيته للتراث العربي الاسلامي في ضوء ما سبق، هي رؤية تعبر عن موقف طبقي، يتعين الدفاع عنه وتكريسه في

---

(١) المصدر نفسه،ص٢١.

مواجهة رؤى مختلفة أخرى تعبر عن مواقف ومصالح طبقية أخرى. إن الصراع بين الأشكال المختلفة لمعرفة التراث هي بالنتيجة تجلٍ لهذا الصراع الطبقي. فتصبح مشكلة علاقتنا نحن كعرب ومسلمين بتراثنا كالعلاقة التي يتعين أن تكون دائماً إزاء كل تراث، جزءاً من مشكلة اجتماعية تاريخية؛ مشكلة طبقية. إن تكوين معرفة بالتراث كما هو، أمر لا جدوى منه. لأن الحقيقة الواحدة كما يؤكد عليها الباحث هي الواقع الموضوعي الفعلي، وكيفية التعبير عن محتوى راهن لحركة اجتماعية راهنة. لكن يظل السؤال قائماً: إن كان التخندق في فهم معين للتراث مبنياً على مصلحة طبقية معينة، وبناءً على حتمية تعدد الطبقات وصراعها، فهل يا ترى، المقاربة الماركسية مع حسين مروة، تؤسس لنوع من تكافؤ الأدلة برسم التنوع الطبقي، بما أن الحقيقة هي ما تحدده المصلحة الموضوعية للطبقة. وإذن، إذا كان الأمر كذلك، فما قيمة الدعوة لمثل هذه القراءة، إذ كل طبقة تعرف مصلحتها؟! لاشك أن الجواب جاهز هنا: أن مثل هذه المقاربات، هي من أجل تسليح الطبقة المناهضة ـ عمال أو فلاحين أو عموم الثوريين ـ بالوعي التاريخي اللازم لتحقيق التغيير. فإذا كان التراث يختلف من طبقة إلى أخرى، فذلك راجع إلى عدم تساوي الحاضر بين طبقة وأخرى.. فلكل حاضره، وبالتالي لكل ماضٍ يشكل فهماً حوله. فالمعادلة تصبح كالتالي:

عدم تساوي المواقع والمصالح الطبقية ← تساوي الأدلة بخصوص الموقف من التراث.

فقيمة التحليل إذن ليست بين الأيديولوجي وغيره، بل بين أيديولوجيتين، إحداهما تعبر عن مصالح الفئة المهيمنة أو ذات الطابع البورجوازي «الكومبرادوري» وبين مصالح الجماهير العمالية والثورية. الأيديولوجيا في حد ذاتها لا تراعي الواقع أو الفهم الحقيقي، بل هي فكر بالنتيجة، وكما رأينا في الفصل المخصص لنقد الأيديولوجيا، يهدف خدمة أوضاع اجتماعية ولو بتزييف الصورة الواقعية. وإذا كان حسين مروة لا يتوقف عند المشكل الأيديولوجي في ذاته، فذلك لأنه يعي أن الأيديولوجيا ليست موضوعاً للخطأ والصواب بمعناهما المنطقي، بل هي مسألة تعبير عن مواقف آنية ومصالح اجتماعية. لكن الأهم من كل ذلك، أنها مقاربة تفضح فكرة التنزه والموقف النقدي من الأيديولوجيا كما تبناه عبد الله العروي. يقول حسين مروة ملخصاً موقفه الواضح ذاك: «المسألة إذن، في موضوعنا، أن ليس هناك علاقة واحدة بين الحاضر والتراث، ما دام الحاضر نفسه ليس واحداً، وما دام التراث كذلك، في منظورات الحاضر، ليس واحداً. ففي التركيب الطبقي للبنى الاجتماعية العربية القائمة الآن، على اختلاف

في أشكال هذا التركيب الطبقي بين بنية وأخرى، وعلى اختلاف في نوعيات الصراع المحتدم على مستوى المرحلة الراهنة داخل كل بنية منها، برز واقع جديد هو اشتداد التناقض بين الموقف تجاه القضايا الأساسية المطروحة بإلحاح في هذه المرحلة: القضايا الوطنية والاجتماعية والديموقراطية والفكرية. وبقدر ما تداخلت هذه القضايا بعضها ببعض وكادت تزول الحدود بينها ازداد هذا التناقض حدة واشتداداً، وازداد التمايز بين المواقف سعة وعمقاً. إن هذا الواقع، بكل ظاهراته، أوضح [...] على قدر ما يختلف «حاضر» كل موقع طبقي عن «حاضر» الموقع الآخر، وعلى قدر ما تختلف «علاقة» كل منهما بالماضي عن «علاقة» الآخر به، يختلف «التراث» نفسه كذلك عند كل منهما [...] هكذا ينكشف أن التراث ليس واحداً. إن التراث يتعدد، لأنه منظور إليه من الحاضر، والحاضر كما رأينا متعدد. ونحن نعني هنا بالطبع تعدد المنظور الأيديولوجي الطبقي للتراث، رغم أن التراث، كواقع تاريخي، واحد»[1].

التحليل الأخير، يظهر أن مسألة المعرفة في حد ذاتها ليست موضوعاً مستقلاً عن المخاض الاجتماعي، بل وليست مستقلة بحيث تستطيع الاستقلال بمعاييرها الفكرية والنظرية المجردة. إن في قراءة حسين مروة الماركسية، قلباً لمفهوم المعرفة نفسها وتعبيرات أنماطها المختلفة. فالقبض على وحدة التصور ووحدة الفهم ووحدة المعنى، هو أمر مستحيل. فلا وحدة للفهم ممكنة إلا في إطار الطبقة الواحدة. فوحدة الفهم العام للمجتمع وللإنسانية وللتاريخ، هي ضرب من اليوتوبيا التي لا تصدق به الماركسية، رغم أن خطاطاتها الخماسية في نهاية المطاف، تعبر عن المرحلة الاشتراكية القصوى، حيث اندكاك الطبقات وبروز المجتمع المتجانس في مصالحه والمتساوي في مواقعه الاجتماعية، وحينئذ فقط يمكننا الحديث عن وحدة فهم.

وهكذا يمكننا القول، بأن وحدة الفهم هذه، هي من اختصاص اليوتوبيا الماركسية كما يتيحها التقسيم المذكور. ولكنها مع ذلك تظل نتيجة لهذا التصور الصراعي للمعرفة والاجتماع. أي بوصف الوحدة رهينة بانتصار الطبقة الكادحة الثائرة؛ انتصار طبقة وتعميم مصلحتها، كي تكون بالتالي هذه الطبقة، برسم الشيوعية القصوى، صاحبة القول الفصل وتعبيراً عن نهاية الأيديولوجيا، ونهاية الفكر ونهاية الحقيقة. وهذا ما يجعل نقدنا لحسين مروة، نقداً لمدرسة أيديولوجية قائمة؛ أي نقداً للماركسية اللينينية في شكلها التاريخي وفي تطبيقاتها النظرية ـ وهو

(١) المصدر نفسه،ص٢٣ ـ ٢٤.

ما سنعمل عليه في المرحلة الثانية من البحث،إن شاء الله - وليس نقداً لرأي خاص تشكل ضمن رؤية مستقلة ووفق منظور تأملي شخصي لمفكر لا يتحدد رأيه ووعيه ونظره بمنظومة فكرية جاهزة.

إشكالية التراث وأزمة المنهج

على الرغم من جهوزية المنهج المعتمد من قبل حسين مروة. وعلى الرغم من أن الجهاز المفاهيمي وخطة البحث وتقنية التحليل تظل أمراً ثابتاً وجاهزاً في ضوء التحيز الأيديولوجي للماركسية كمدرسة وحيدة لفهم تاريخية الفكر والتراث العربي والاسلامي، أو أي فكر أو تراث آخر، وهي دعوة كل الماركسين عرباً أو غير عرب، إلا أن أي ماركسي يجد نفسه ملزماً ببسط الحديث عن المنهج. وسوف يكون الأمر مثيراً لأكثر من تساؤل إذا كان الأمر يتعلق بحسين مروة الذي كان قد ربط بين التباين في معرفة التراث، والتباين في المصالح الاجتماعية والطبقية.

إن بسط الحديث في المنهج أو محاولة الاقناع باختيارات منهجية، دليل على أن وحدة المصالح الطبقية ووحدة الأيديولوجيا المعبرة عن هذه المصالح، كفيلة بجعل المعرفة بالتراث، تظفر بهذه الوحدة. هناك إذن مأزق التنزيل المنهجي والتطبيق العملي للنظرية الماركسية نفسها في فهم التراث وتحويله إلى معرفة دينامية تلتقي مع المضمون الثوري لحركة التحرر الوطني العربي. لكن السؤال الذي يلح في الطرح؛ ما معنى أن يكون المنهج المعرفي ثورياً؟ وأي معرفة بالتراث سوف يقودنا إليها هذا المنهج الثوري؟

بكل بساطة، المنهج الثوري هو المنهج المعرفي القائم على قاعدة أيديولوجية تعبر عن مطالب الفئة الاجتماعية الطامحة للتغيير. بهذا المعنى، فإن المنهج قد يكون ثورياً وقد لا يكون كذلك. المنهج الثوري هو المنهج المعرفي للثوريين. ليست الطبقات هي وحدها التي تعاني من مأزق التفاوت والتعدد، فكذلك الأيديولوجيات المعبرة عنها، وبالتالي المنهج المعرفي الذي ينبثق عنها. يمكننا القول على هذا الأساس، إن المصلحة تثوي قبل المنهج نفسه، ليظل السؤال الاشكالي: إذا كان المنهج الثوري هو منهج الثوريين، فإن تعدد خيارات الثورة، سوف يفرز تعدداً حتى على صعيد هذا المنهج الثوري. إنه السؤال الذي لم يتطرق إليه حسين مروة. يرى الباحث بأن «لكل طبقة أيديولوجيتها، ولكل أيديولوجية شكل معين من «المعرفة» للتراث. الأيديولوجية الثورية، هي أيديولوجية الثوريين في المجتمع، أي الطبقات والفئات الاجتماعية التي

ترتبط مطامحها ومصالحها الطبقية والفئوية بمطالب التغيير الثوري في لحظة تاريخية معينة»[1].

إن التراث سوف يتحول وفق المنظور السابق إلى تراثات، ليس بالمعنى الذي يفيده تعدد أنظمته المعرفية كما رأينا قبل ذلك مع د. محمد عابد الجابري أو تعدد حقوله ورموزه ومعانيه التي تشكلت في المجال التاريخي للتراث نفسه كما يفهم من مقاربات د. محمد أركون. بل هو هنا يشكل تراثات تتكاثر بحسب تكاثر المصالح الفئوية والطبقية للحاضر. إن عدد التراثات هو بعدد الطبقات الاجتماعية والمصالح الفئوية. وهذا كما لو كنا بصدد تأسيس قاعدة مسبقة: صف لي طبقتك، أحدد لك معنى للتراث!؟ وبما أن الصراع الطبقي حتمية واقعة، فإن صراع التراثات والصور التراثية سوف يأخذ طابع الصراع الطبقي. إنه نوع من الصدام الثقافي داخل الثقافة الواحدة؛ فالصدام هنا يقدحه صدام المصالح الاجتماعية. وعليه، فإن حسين مروة يؤكد على أن المنهج الثوري؛ منهج الثوريين يكمن في المادية التاريخية ـ تماماً مثلما رأينا مع عبد الله العروي ـ: «إن الفكر الثوري العلمي لهذه الأيديولوجية، هو ـ بالتحديد ـ فكر الاشتراكية العلمية بقاعدتيه الرئيسيتين: المادية الديالكتيكية، والمادية التاريخية. إن القاعدة الأخيرة (المادية التاريخية) هي الأساس في تحديد المنهج لإنتاج «معرفة» التراث بطريقة ثورية»[2].

وسيظل السؤال مطروحاً أيضاً حول الفارق الحقيقي المزعوم بين قراءة تعمل على إحياء التراث وعصرنته وأخرى تسعى إلى قراءته وفق المنهج العلمي المعاصر. فالباحث ينفي هذا التشابه بين الموقفين. فالموضوع بالنسبة إلى المنهج العلمي يتعلق بوحدة علاقة التطور التاريخي ووحدة المحتوى الذي يؤدي إليه التقطع بين التغيرات الكمية والتغيرات الكيفية في حركة التاريخ[3]. المسألة ليست مسألة أخذ من التراث أو إحيائه، بل المسألة هي تحديد موقف الحاضر من الماضي. إنها مسألة تتعلق باستيعاب جديد للتراث وقدرة على توظيف ذلك الاستيعاب في تحرير الفكر العربي الحاضر من التبعية للفكر الاستعماري والأيديولوجيا البورجوازية[4].

يرى حسين مروة أن المنهج العلمي (المادي التاريخي) الذي يتوسله طريقاً وحيداً لتكوين فهم ومعرفة بالتراث العربي ـ الاسلامي، يقف على طرفي نقيض من المنهج السلفي من

(١) المصدر نفسه،ص٢٥.
(٢) المصدر نفسه،ص٢٦.
(٣) المصدر نفسه،ص٢٧.
(٤) المصدر نفسه،ص٢٨.

حيث إن هذا الأخير يبرز الصورة الغيبية والسمات المثالية لهذا التراث دون السمات الأخرى، ما يجعل المجتمع العربي، مجتمعاً غيبياً وقدرياً صرفاً. أما المنهج الأول فهو يبرز السمات التاريخية والمادية والفعاليات الاجتماعية لهذا التراث. لكن الباحث، يذكر بأن وصف منهجه بالمادي لا يعني إهماله للفكر المثالي أو الفلسفة المثالية. حيث الاهمال المذكور حسب الباحث هو سمة من سمات المنهج المثالي نفسه. وعليه فـ «لابد لهذا المنهج أن ينظر إليها بقدر ما ينظر إلى الأشكال المادية في تاريخ الفكر، فلسفياً كان أم غير فلسفي، لأن كلاً من هذه الأشكال وتلك هو واقع تاريخي، فإهماله إذن خطأ في ممارسة المنهج نفسه، والدراسة العلمية لا تكون علمية بالفعل مع إهمال أي جزء من موضوعها. ثم إن الأشكال المثالية للفكر كأشكاله المادية، جميعها نتاج أيديولوجي يحدد مواقف طبقية من الواقع المادي الاجتماعي»[1].

إن النزعات المادية في التراث العربي ـ الاسلامي هي موضوع المحاولة الكبيرة لحسين مروة. إنها عملية تدارك ما كان مهملاً في المقاربات العربي الأخرى، إما إهمالاً يستنجد بمناهج مثالية لا تهتم بالسمات المادية التاريخية للتراث، أو إنها إهمالات نابعة من سوء الفهم الذي وقع فيه بعض الباحثين الذين يستنجدون بالمنهج المادي نفسه، والذين يدعون إلى إعلان القطيعة مع التراث ـ وقد شهدنا ذلك مع العروي ـ أو يحصرون نظرهم في السمات المادية دون المثالية للتراث ـ كما هو الأمر بالنسبة إلى مقاربة تيزيني ـ. فكما تعيّن على حسين مروة أن يشرح حقيقة موقفه من المنهج المثالي ومن الفكر البورجوازي فإنه عمل على تقديم فهم نقدي للمنهج المادي أيضاً. حاول من خلاله بسط الحديث حول أشكال المادية الفلسفية، دفعاً لأي شكل من أشكال المغالطة التاريخية. مما لا شك فيه أن التراث العربي ـ الاسلامي ينتمي إلى حقبة تاريخية وسيطية ـ Médievale ـ وإلى مجال جغرافي هو الشرق الأوسط. ما يجعل قضية استيعاب الشكل التاريخي لفلسفته المادية أو المثالية مختلفاً عما نحن عليه اليوم في حقبتنا المعاصرة. من هنا يطرح الباحث مروة ثلاثة مبادئ عامة لبيان طبيعة تغير أشكال المادية الفلسفية:

١ ـ ما هو مشترك بين الماديين أو بين المثاليين في الموقف من ظواهر العالم. أي أسبقية الواقع على المثال بالنسبة للماديين وأسبقية المثال على الواقع بالنسبة للمثاليين؛ أي، إن

(١) المصدر نفسه،ص٣١.

العالم المادي لا يوجد مستقلاً عن الوعي ـ بالنسبة للمثالية الذاتية ـ أو لا ينفصل عن قوة متعالية في الخارج ـ بالنسبة للمثالية الموضوعية ـ.

٢ ـ الاشتراك بين أشكال المادية في الموقف من العالم، لا يمنع من أن نبحث عن علاقة كل منها بالنظام الاجتماعي في مرحلة تاريخية ما.

٣ ـ يتعين ملاحظة طبيعة العلاقة ين شكل المادية هذه والعلوم الطبيعية لعصرها.

يحصي حسين مروة أشكال المادية الفلسفية، ابتداءً من «المادية الساذجة»، الشكل البدائي للمادية الفلسفية القائم على ضرب من الديالكتيك العفوي من العالم، مروراً بـ«المادية الميتافيزيقية»؛ مادية أوروبا في القرنين السابع عشر والثامن عشر. «ومادية الديمقراطيين الثوريين»؛ مادية بعض بلاد أوروبا الشرقية إبان القرن التاسع عشر. وأخيراً «المادية الدياليكتيكية»؛ مادية المرحلة الأخير، والشكل الأكثر نضوجاً وتطوراً للمادية الفلسفية[1].

إن تبيان هذه الأشكال وبالتالي هذه العلاقات المختلفة بين أشكال المادية والنظم الاجتماعية، المعاصرة لها، هو بيان لطبيعة العلاقة ليس بين الواقع، أو لنقل بحسب تحليل المادية التاريخية؛ ليس بين تطور الانتاج المادي وتطور الوعي البشري فحسب، فأيضاً إن ثمة ـ بحسب المنظور نفسه ـ علاقة ين تطور العلوم الطبيعية وتطور أشكال هذا الوعي.

ملاحظات أولية على مقاربة حسين مروة

ربما كان حسين مروة قد أعفانا منذ الوهلة الأولى من الاجتهاد في تصنيف مقاربته للتراث العربي والاسلامي، بوصفها محاولة أيديولوجية صارخة لا تخفي ميولها الأيديولوجية أو مقايساتها الاسقاطية. والحق أن مشروع حسين مروة الأيديولوجي الثوروي، يشكل فضيحة للمقاربة التاريخانية التي كان قد دعى إليها العروي. إن اختيار هذا الأخير للمدرسة التاريخانية الماركسية؛ مدرسة وحيدة لبناء وعي تاريخي عربي، على أسس نفعية، رغم ضلوعه في النقد الأيديولوجي وارتمائه في أحضان «منظورية» كارل مانهايم، التي كنا قد تعرضنا لها في بداية البحث؛ المنظورية التي تدفع باتجاه تنزه المثقف والمفكر عن معاقرة الأيديولوجيا؛ أجل،فعلى الرغم من ذلك، كان العروي في الواقع يخفي أكثر مما يظهر. لكن ما أخفاه كان قد أظهره

---

(١) يرى حسين مروة بأن هذا التصنيف لأشكال المادية خلال مراحل تطورها التاريخي، ليس نهائياً وكاملاً. فمعرفتنا عن كل أشكالها لا تزال غير كافية؛ انظر المصدر نفسه،ص٣٥.

مشروع حسين مروة، الذي امتلك جرأة الجابري نفسها في أن لا فكر ينتج خارج مجاله الطبقي، ولا فكر لا يعبر عن أيديولوجيا مستترة. هذا الاعتراف ـ المريح ـ من قبل الباحث، يفضح تقية عبد الله العروي تجاه الأيديولوجيا التي كان من أوائل من مارس النقد في حقها وإظهار التنزه عن معاقرتها. وهذا ما كنا قد أشرنا إليه؛ حيث إن العروي تأطر منظوره الأيديولوجي بـ «منظورية» كارل مانهايم. وهي وإن عبرت عن نهاية القول في الأيديولوجيا في لحظتها ـ مع اعتراف باهت بصعوبة التخلص من الأيديولوجيا، هو ما سيعمل بول ريكور على تطويره انطلاقاً من مقاربته النقدية لكارل مانهايم ـ إلا أنها لم تنفتح على المقاربة التأويلية لبول ريكور، التي يمكننا القول، إنها وضعت النقد «الألتوسيري» و«المانهايمي» للأيديولوجيا، في دائرة الوضوح. حيث آلت على نفسها تحليل الميكانيزم المعقد الذي يخضع له الفكر إزاء الحتمية الأيديولوجية. وهذا ما يجعل موقف مروة أكثر وضوحاً من تاريخانية العروي، التي أخذت معنى ميتافيزيقيا مغلقاً ـ على حد تعبير عبد الكبير الخطيب[1] ـ.

وعليه، نقول إن هناك جملة من النتائج التي تحتسب لهذه المقاربة حتى وإن ظهر نزوعها الأيديولوجي منذ اللحظة الأولى، ويمكننا حصرها في الآتي:

١ ـ لقد استطاع حسين مروة أن يقدم تطبيقاً واضحاً لما كان العروي قد دعى إليه، لكن برسم الأيديولوجيا الطبقية وبالمنهجية التاريخية المادية والدياليكتيكية. وبذلك تكشف خدعة إن لم نقل أسطورة الحياد والتنزه عن الأيديولوجيا من المقاربات المختلفة للتراث، لا سيما تلك التي تتوسل بالأيديولوجيا الماركسية، وفي الوقت نفسه تنفر من المقاربة الأيديولوجية.

٢ ـ قد يبدو للباحث المؤطر بأيديولوجيا نقيضة للأيديولوجيا الماركسية التي يتبناها حسين مروة، وهو أحد قيادييها التاريخيين في لبنان سياسياً والعالم العربي فكرياً؛ أجل، قد يبدو للباحث، أن لا جدوى من مشروع كهذا، سعى فيه حسين مروة إلى إسقاط نزعته المادية

(١) يصف د. عبد الكبير الخطيب تاريخانية العروي، ـ تاريخانية الفكر الليبرالي للقرن الثامن عشر الأوروبي، قائلا: «إن العروي يرد التاريخ إلى شمولية ميتافيزيقية، نسيجها الاستمرارية والعقلانية والميل إلى النظام والإرادة، كما لو أن «عامل التاريخ» عقل مطلق، قادر أن يسيطر على المصير». بل إن الخطيب يتهم العروي بالسذاجة بقوله: «فبأي سذاجة ينسى العروي مسألة الوجود والموجود، المؤتلف والمختلف، كما طرحت في الفلسفة اليونانية والفلسفة العربية. إن أيديولوجية العروي منهارة في أساسها». انظر، عبد الكبير الخطيب: **النقد المزدوج**، ص٣٧ ـ ٣٨، منشورات عكاظ ـ بلا تاريخ.

الماركسية على التراث العربي والاسلامي. لكن إذا عالجنا الموضوع من ناحية أخرى، فسوف نجد أن حسين مروة قدم خدمة للفكر العربي والاسلامي وللمثالية العربية والاسلامية، من حيث أراد الانتصار للنزعة المادية. وهذا في الواقع أمر يعيه حسين مروة تمام الوعي. إن موقفه من المثالية ومن تاريخ الفكر، لم يأت كرد فعل عن هيمنة النزعة المثالية في قراءة التراث، والنافية لكل ما هو مادي منه. بل، لقد جعل المنهج التاريخي المادي منفتحاً على التاريخ الفكري العربي والاسلامي، متعاطياً معه من جهة كونه واقعاً له مجاله التاريخي. وحتى وإن اقتضت الضرورة الماركسية جعله ـ أي الفكر ـ انعكاساً يترتب على الوجود المادي، فإنه يعترف له بنحو من الاستقلالية في وجوده وفي طبيعة تشكله ضمن قوانين خاصة معقدة. إن المشروع من خلال عنوانه ـ أي النزعات المادية في الفلسفة العربية والاسلامية ـ يهدف إلى دراسة تاريخ الفلسفة العربية والاسلامية ضمن مخطط ثوري يصب في المهام التاريخية لحركة التحرر الوطني. إنه بحث يتعلق بتاريخ الأفكار، ويتأطر بدافع أيديولوجي. إذن، هو من هذه الناحية يؤكد على أن تاريخ الأفكار يفرض على المفكر الماركسي، استقلاليته وواقعيته؛ أي، واقعه التاريخي.

٣ ـ وعليه، نرى في مقاربة حسين مروة للتراث الفكري والفلسفي العربي والاسلامي، ما يشكل دحضاً منهاجياً، لكل الأحكام التنميطية والتصنيفية التي نزعت الطابع المادي عن التراث الفكري والثقافي العربي والاسلامي، جاعلة منه قارة من التعبيرات المثالية العاطفية والشعرية واللغوية، كما لو أن لا وجود لأساس مادي لحضارة عربية إسلامية. وحينما تدحض المقاربة المذكورة التي استند فيها أصحابها على مسبقات العلم الأوروبي للقرن التاسع عشر، كالتاريخانية والفيلولوجية الناشئة هي الأخرى في أحضان النزعة الثقافية التمركزية الأوروبية في مرحلتها الامبريالية، فإننا نقف على نتيجة مفادها، أن هذا التراث لم يكن تراثاً شعرياً فحسب، ولا قارة من التعبيرات العاطفية واليوتوبية فحسب، بل كان تراثاً تاريخياً، بالمعنى الذي خضع فيه لمنطق المادة والمثل في آن معاً. تراث مجتمعات كانت تبني وتعمل وتنتج مادياً بالقدر الذي كانت تحلم وتنظم القصيد وتنتج مثلها.

٤ ـ استطاعت مقاربة حسين مروة أن تخفف من مبالغات المقاربات الماركسية للتراث. وأن تدخل توازناً جديداً قائماً على فهم أقل تطرفاً، مما يعطي كل واقعة تاريخية حقها. إنه بقدر ما هو فاضح لبعض أشكال التوظيف الخاطئ والمتطرف للمادية التاريخية، فهو مهذب لمنهجها.

٥ ـ يرجع حسين مروة تعدد صور التفسير للتراث إلى التعدد الطبقي واختلاف المصالح

الفئوية الاجتماعية. ولكننا نلاحظ أن الاختلاف لا يقتصر هنا على ذلك التباين في التفسير بين الأيديولوجيا المعبرة عن هذه الفئة أو تلك، بل يشمل نوعاً آخر من التباين، واقع بين الماركسيين العرب أنفسهم؛ أي بين العروي أو تيزيني أو مروة أو جلال العظم... تباين على مستوى النظر إلى المنهج، وطريقة التنزيل والتطبيق للمادية التاريخية وأحياناً تباين في النتائج ذاتها. حيث لا نكاد نقف أحياناً إلا على اشتراك في حدود الشعار. فهل هذا يعني أن التباين راجع إلى تباين أيديولوجي طبقي. والحال أن هؤلاء يعبرون عن أيديولوجية طبقة واحدة. فإلى أي حد يمكننا اعتبار التباين الطبقي والأيديولوجي موجود حتى داخل المدرسة الماركسية ذاتها. قد يقال إن المسألة مرتبطة بمستويات الوعي الطبقي. وعليه، كيف يفسر حسين مروة اختلاف تأول التراث بالنسبة للماركسيين الثوريين أنفسهم.. هل سنكون أمام ماركسية بورجوازية أو ماركسية إقطاعية، وأخرى ماركسية ثورية أو عمالية؟ إن الحديث عن المنهج المعرفي الثوري يمكن أن يثير مسألة الاختلاف في المنظور الثوري نفسه. ما يجعل الاختلاف ليس بالضرورة اختلافا منشؤه تباين الطبقات وتناقض المصالح الفئوية، بل قد يكون اختلافاً منشؤه التباسات مفهومية وقصور تحليلي وعوائق معرفية. أي إن الاختلاف المعرفي قد يكون اختلافاً في المعرفة وبالمعرفة ومن المعرفة أيضاً. على أن اختلاف قراءة التراث متكاثر إلى حد لا يمكن اعتباره تجلياً لاختلاف المصالح الطبقية. وإلا قلنا بأن عدد الطبقات الاجتماعية هو بهذا الحجم من التكاثر؛ وهذا بخلاف التقسيم الماركسي نفسه للطبقات.

٦ - في الوقت الذي كان رهان نقاد المعرفة على أن يحرروها من العوائق الخارجية؛ النفسية والاجتماعية والأيديولوجية، يسعى حسين مروة إلى تزكية هذا الواقع واعتباره أصلاً في طبيعة المعرفة. هذا التعدد المعرفي الذي يعكس عرضية المعرفة ونسبيتها الناهضة على تناقض المصالح الطبقية يؤدي إلى استحالة العلم ومأزق المعرفة الموضوعية وعدم اعتبار الخطأ خطأ بلحاظ المعرفة ومنطق انبنائها، وهذا ما يؤدي بدوره إلى مأزق تساوي الأدلة. إنه بالنتيجة، وفي عز دعوته المادية، يعيدنا إلى ضرب من المثالية الذاتية والنومين الكانطي بامتياز!.

هذا بالاضافة إلى عدد آخر من الملاحظات والمحاذير التي يثيرها المشروع الأخير. لا سيما وقد جعل التراث تحت سطوة مقاربة وحيدة الاتجاه؛ ألا وهي المادية التاريخية ومنطقها الدياليكتيكي. كما جعلت المعرفة الموضوعية بالترث أمراً مستحيلاً، واضعة إياه تحت رحمة المصالح الطبقية المحكومة بالتغيير والتحول. وإذن، فالمسألة تتصل بتراث ذي بعد وظيفي. التراث هنا وظيفة أيديولوجية لتحقيق مصالح الطبقات.

مبحث ثالث:
الوصل بوصفه وجداناً: حسن حنفي مثالاً

التراث والتجديد

لقد كان د. حسن حنفي، من أوائل المثقفين العرب الذين أحسوا بالقيمة الاعتبارية للتراث، وعلاقته الاشكالية بالحاضر العربي الموسوم بالاخفاق السياسي والتخلف الحضاري. بل لقد كان من أوائل المفكرين العرب الذين سعوا إلى تكوين صورة نقدية متكاملة عن التراث في صيغة مشروع متكامل، عبر من خلال العنوان الذي وضعه لذلك القسم المخصص للعقيدة من مشروعه «التراث والتجديد»، عن فلسفته العامة وتصوره الغائي من هذا الاهتمام المميز بالتراث العربي ـ الاسلامي حيث جاء عنوانه لموسوعته الفكرية المذكورة، «من العقيدة إلى الثورة»! وواضح تماماً أن الحديث هنا لا يفيد مسألة التجاوز، حيث ليس في الامكان الحديث عن «ثورة» من دون «عقيدة». فالثورة ليست إذن، بديلاً عن العقيدة. لكن المقصود هنا، تجاوز شكل من أشكال الفهم للعقيدة، لغرض توظيفها في عملية النهوض الحضاري العربي والاسلامي. وهذا يتطلب تثويراً للتراث واستحضاراً للأفكار المحرضة والمحفزة على الثورة والنهضة والتجدد. فالغاية التي تحرك هذا المشروع تتطلب استنهاضاً للتراث وإعادة النظر في جملة المواقف والأفكار والتصورات والأفهام التي أعاقته،والبحث في التراث نفسه، عن وجهه الآخر؛ الوجه التقدمي النهضوي العقلاني المقاوم. إن تثوير التراث هو مدخل لتثوير الحاضر، لشدة اتصال هذا الأخير بالأول. إننا لا يمكننا اقتلاع التراث من وعي الحاضر. وهذا ما فطن له حنفي مبكراً، وما اجتهد في مقاربته بشكل متكامل في مشروعه الكبير: التراث والتجديد، لاسيما جزءه الموسوم: من العقيدة إلى الثورة[1].

إن حاجة العصر تفرض شروطها على التراث. ليس التراث إذن هو غاية مشروع حنفي، ولا إحياؤه هو الهم الذي يشغل باله، بقدر ما هو منكب على أسئلة الحاضر وإلحاحاته. بهذا المعنى، ليس البحث في التراث إلا مقدمة الواجب لرهانات تسكن حاضرنا. التراث مبدأ

(١) يقول حنفي، متسائلاً: «ماذا يعني « التراث والتجديد»؟. التراث هو كل ما وصل إلينا من الماضي داخل الحضارة السائدة، فهو إذن قضية موروثة وفي نفس الوقت قضية معطى حاضر على عديد من المستويات». انظر: التراث والتجديد، ص ١٣ ط ٥ ـ ٢٠٠٢ المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع ـ بيروت.

والحاضر غاية: «التراث هو نقطة البداية كمسؤولية ثقافية وقومية، والتجديد هو إعادة تفسير التراث طبقاً لحاجات العصر، فالقديم يسبق الجديد. والأصالة أساس المعاصرة، والوسيلة تؤدي إلى الغاية. التراث هو الوسيلة، والتجديد هو الغاية وهي المساهمة في تطوير الواقع [...] والتراث ليس قيمة في ذاته إلا بقدر ما يعطي من نظرية علمية في تفسير الواقع والعمل على تطويره... »[1].

أي معنى للتراث؟

لا يكاد يجد القارئ في مشروع حسن حنفي ما يفيد استناده إلى مدرسة فكرية محددة، أو منهج علمي وحيد أو جملة مفاهيم تنتمي إلى منهج واحد أو نظرية واحدة. إنه مشروع مفتوح على أكثر المفاهيم وأكثر المناهج وأكثر النظريات، التي يشفع لها المخطط الغائي لمؤسس اليسار الاسلامي. أي تثوير التراث كمقدمة لتثوير الحاضر. لذلك تتداخل المفاهيم والأفكار والنظريات وتفقد وفاءها لأنساقها الأصيلة، وتعيد تشكيل نفسها ضمن نسقية جديدة أو ضمن ضرب من الحطام المفتوح كما هي آخر دعوة لطيب تيزيني. يلتقي عند حسن حنفي ـ وبلا منازع ـ كل من ديكارت وسبينوزا وكانط وهيغل وماركس... فهو يقارب موضوعه من خلال مفاهيم، نظير: الصراع الطبقي، والدياليكتيك، وروح العصر بالمعنى الهيغلي والتنوير والعقلانية والتقدمية والرجعية... ويبدو أن ما يجعل كل تلك المفاهيم تتعايش في المتن الثوروي لحسن حنفي، هو الانشغال بالغاية الأيديولوجية الكبرى، متجسدة في مطلب الثورة والنهضة، وليس في إشكالية المعرفة وموضوع المنهج من الناحية المعرفية. فإذا كان النقد المعرفي من شأنه أن يحدث فصاماً ونزاعاً بين المفاهيم والمناهج، فإن من شأن المقاربة الأيديولوجية، أن توفر مناخاً من المسامحة بين هذه المناهج والمفاهيم، طالما هي داخلة في نظام النسق الجديد أو في خدمة الغاية المتوخاة. ينزع حنفي القيمة المعرفية عن هذه المفاهيم والأفكار كي يمنحها قيمة أيديولوجية. فيجعل الغاية في نهاية المطاف، هي الحاكم على قيمة المعرفة.

وعوداً إلى بدء، نتساءل: أي تراث نقصد؟

ليس التراث تراثات بالمعنى الذي سبق معنا أو ما سيأتي بعد حين؛ بل هو تراث يوجد ضمن مستويات مختلفة. فالتراث الذي يوجد في شكل تراث مكتوب ومطبوع، حيث يثير

(١) المصدر نفسه ص ١٣.

اهتمام دعاة إحياء التراث وتحقيقه ونشره، ليس هو ذلك المستوى الذي يشغل اهتمام «حنفي». إن رؤيته للتراث، هي أبعد من أن تكون رؤية لمخزون مادي موجود في المستودعات والمكتبات في صورة منشورات ومخطوطات. وإذا لم يكن التراث في نظر حنفي تراثاً مادياً بالمعنى المذكور، فهو ليس تراثاً صورياً مجرداً ومفصولاً عن واقعه. بل إن للواقع فضل السبق في تحديد الفكر نفسه. ما يجعل حنفي ينتمي إلى صف المادية الفلسفية. إن الفكر يشتد أو يتراخى بحسب اشتداد أو تراخي الواقع نفسه. التراث إذن، هو تعبير عن روح العصر[1]. وذلك «لما كان التراث إذن ليس مخزونا ماديا في المكتبات، وليس كيانا نظريا مستقلا بذاته، فالأول، وجود على المستوى المادي، والثاني، وجود على المستوى الصوري، فإن التراث في الحقيقة مخزون نفسي عند الجماهير»[2].

التراث يحضر إذن في وجدان الجماهير، ويتحكم بسلوكهم. وإن تجديد التراث بهذا المعنى هو ضرورة يفرضها الحاضر. وتغييره هو تغيير لسلوك الجماهير. إن تجديد التراث حسب حنفي هو موقف ثوري لتخليص الحاضر من أسر الخرافة والعقائد القدرية والعوائق الموروثة ضد النهضة والتقدم. إن البحث في التراث وتحليله هو تحليل لعقلنا الحاضر نفسه لأن التراث ما انفك يشكل عنصراً مكوناً لعقلنا المعاصر. إن الحاضر ما هو إلا تراكمات الماضي[3]. ولذا تعين على الباحث أن يجعل من التراث مجالاً لاقتناص معضلة الوعي العربي والاسلامي، وإعادة تأسيس وعي جديد من داخل التراث. وهذا التأسيس يتطلب تغييراً في طبيعة الرؤية والتحليل لموضوعات التراث وقلب موازين النظر بعرض التراث طبقاً لتساؤلات العصر وحاجياته. وهذا ما يجعل اهتمامات حنفي بعلم الكلام القديم، يتجه إلى إعادة بنائه وتأسيسه على تقنيات جديدة، أو لنقل ضرب من علم الكلام الجديد الذي ينظر في معضلات الحاضر ويعالج في ضوئها

---

(١) وهذا ما يظهر إلى حد ما كيف يستعمل حنفي الديالكتيك بوجهيه «الهيغلي» و«الماركسي»، دونما حرج، ودونما سقوط في النتائج المعكوسة. تلك هي قدرة الأيديولوجيا على حجب المآزق والحوادث المعرفية لهذا النوع من الاستخدام المزدوج. إن أسبقية الواقع على المثال هنا ـ وفق المنظور الجدلي الماركسي ـ تناقض مفهوم «روح العصر» التي يستعيرها حنفي من مفهوم «روح الشعب» أو «تجلي الروح المطلق» من الديالكتيك الهيغلي وفلسفة التاريخ الهيغلية. على أن الجدل الهيغلي يقيم هذا التجلي للروح المطلق على جدل متناوب بين أقصيه: الواقع والعقل؛ إذ حسب هيغل كل واقعي هو عقلي وكل عقلي هو واقعي.

(٢) المصدر السابق ص ١٥.

(٣) المصدر نفسه ص ٢٠.

موضوعات علم الكلام. فـ «لم يعد الدفاع عن التوحيد بالطريقة القديمة مفيداً ولا مطلوباً لحاجات العصر، فكلنا موحدون منزهون، ولكن الدفاع عن التوحيد يأتي عن طريق ربطه بالأرض، وهي أزمتنا المعاصرة»[1].

إن من شأن تحرر التراث من وجوده المادي المخزون إلى طاقة تلهب وعي الجماهير، أن يجعل من التراث المجدد، أيديولوجيا الجماهير وطاقتها النضالية. ومهمة كهذه، تظل قضية وطنية بالدرجة الأولى و«ليس قضية دينية لانطباعه بصبغة دينية»[2].

إنها قضية متصلة بواقعنا الاجتماعي والتاريخي. من هنا، فالتجديد ليس مهمة فرد بعينه، بل هي مهمة جمهور من الباحثين. بل، وبما أن المهمة تبدو في أصلها سياسية، فالحزب التقدمي الوطني هو من ينهض بمثل هذه المهمة، بوصفها معبراً عن روح أو وجدان العصر.

هناك إحساس ما بأهمية توظيف التراث لصالح العصر. وكأننا أمام حاضر لا يمكن أن يصنع بدائله إلا استناداً إلى الماضي. فهل هي وصاية الماضي على الحاضر؟! لا أحد يزعم ذلك من كافة المثقفين العرب، بمن فيهم الأكثر انهماماً بسؤال التراث. ولعل حنفي من أبرزهم. فلا بد أن يكشف عن طريقة معالجته لهذه العلاقة الاشكالية حتى وإن كان يرفض أن يحدد منهجاً لذلك[3]. لكن ما هو مختار حسن حنفي ضمن أشكال مختلفة من التعامل مع التراث؟ بمعنى آخر، كيف يتسنى لحنفي أن يميز طريقته في قراءة التراث عن مختلف القراءات التي تكاد تسجل الملاحظات ذاتها وربما بدت أكثر تقارباً في أهمية تقديم قراءة نفعية للتراث لجهة استنهاض الوعي المعاصر والحاضر العربي؟ وهذا ما التفت إليه حنفي وحاول بيان مختاره منه.

التجديد وكيفياته: جدل الانغلاق والاستلاب

هناك أكثر من موقف من التراث، يجعل مهمة تجديده مطلباً مستعجلاً وحاجة ناجزة في حاضرنا العربي والاسلامي. فقد أعلن حنفي عن موقفه السلبي من أولئك الذين اعتبروا التراث فوق كل حاجة من قبيل تجديده أو البحث عن الحلول في غيره. إنه على خلاف ما يقال،

---

(١) المصدر نفسه ص ٢١.

(٢) المصدر نفسه ص ٢٣.

(٣) يقول حنفي: «فإن قيل: هل «التراث والتجديد» يقدم منهجاً أم يؤسس علماً أم يكشف ميداناً؟ قيل: إن كل تجديد يصعب تصنيفه إلى منهج أو علم أو ميدان، فالمنهج هو ذاته علم لأنه تأسيس للعلم، والعلم إذا كان تأسيساً للعلم فهو ميدان، ميدان التأسيس». انظر المصدر السابق نفسه ص ٢٦.

بأنه جامع لكل الحلول، وحاكي عن اللحظة الذهبية التي لا يصلح حاضرنا إلا بما صلح به سلفنا. إنه تراث الآباء والأجداد، مصدر فخرنا واعتزازنا. إن حنفي ينزع صفة «المحافظ» عن هذا الموقف من التراث، من منطلق أن المحافظة تدل على «وعي فكري بالقضية»[1]. فالموقف المحافظ في نظر حنفي، هو موقف اليمين الواعي. أما الفئة التي تتبنى هذا الموقف، فهي تكشف عن حالة نفعية وانتهازية موسومة بالنفاق والعجز والنرجسية. إنها بتعبير آخر ـ حسب حنفي ـ إحدى طفيليات المجتمع المتخلف. وكما هو موقف حنفي من موقف الاكتفاء الذاتي بالتراث، فأيضاً هو موقفه السلبي من أصحاب «الاكتفاء الذاتي للجديد». ويقصد حنفي فئة ترى إلى التراث بعين التهوين والاحتقار، إلى حد لا ترى معه، أي قيمة تقدمية لهذا التراث، ولا تعترف له بأي عنصر صالح للعصر. إنها تتهم المرتبطين به بالاغتراب. وعليه، فإن الجديد، لا يحتاج إلى هذا النوع من الرجوع إلى الماضي. الحل كله في الجديد. وهذا الأخير، قابل للقيام بمهمة التغيير، لأنه علمي، وقابل للتمثل في مجالنا، لأنه عالمي. إن حنفي يشخص مشكلة هذه الفئة في أنها تعاني من مشكلة التسرع. فهي تسبق الواقع ومتطلباته. ولذا، فإن كان يعترف لها بالصواب من حيث المبدأ، فهو ينكر عليها ذلك من حيث الواقع. إن التغيير الاجتماعي لا يتم بهذه العجالة، ولا بصورة سطحية. لعل هذا التسرع للفئة المحظوظة التي وجدت نفسها تظفر بتعليم ومعرفة متقدمة على الجمهور، يجعلها تتقدم الواقع وتسبقه، وبالتالي تنتهي بالفئة ذاتها إلى ضرب من العزلة. ومع ذلك، فإن حنفي لا يسلم لهذه الفئة بموقفها التهويني المطلق للتراث، واصفاً إياها بالقصور[2]. فالتراث يتمتع بقيمته من حيث هو مبدأ أو وسيلة كما مر معنا. إن قيمته في طريقيته لا في موضوعه. ولكن في النهاية، هو محل قيمة، لأنه يساهم في تشكل وعينا المعاصر؛ «فبتغيير البناء التحتي لا يتغير البناء الفوقي آلياً، بل لا بد من عملية إعادة تفسير القديم من أجل تغيير النظرة للعالم. وهذا هو شرط التصنيع وأساس التقدم»[3].

وبهذا القلب الواضح للمنظور التجديدي الغالي، يتحدد موقف حنفي من منظور المادية التاريخية التي ترى في القاعدة المادية أساساً لتغير النظرة إلى العالم. بل لعل في ذلك، انقلاباً عن منظور حنفي نفسه سابقاً، حيث أسبقية الواقع على المثال. إن الشكل الثاني من التعاطي مع التراث، مرفوض من قبل حنفي، لأنه يرى فيه، إضافة إلى قصور الرؤية العلمية، يراه أيضاً،

(١) المصدر نفسه ص ٢٨.

(٢) المصدر نفسه ص ٢٩.

(٣) المصدر نفسه ص ٢٩.

بمثابة سقوط في التعميم وتجاوز للخصوصية[1]. فهو موسوم بالتقليد لجهة وقوعه في التبعية؛ وساقط في الازدواجية نظراً لارتباط الفئة المذكورة بوشائج ثقافية ودينية مع الغرب.

وثمة شكل ثالث من التعاطي مع التراث والحداثة؛ الموقف التوفيقي بين التراث والتجديد. وإن كان حنفي يعترف أحياناً بالنوايا الحسنة لهذا الاختيار، إلا أنه يتحدث بتحفظ عن أهميته من ناحية الواقع. فهذا الموقف انتقائي، سواء أكان التجديد من الخارج، كما لو قام به باحث يحظى بتكوين فكري حديث أو نشأ في محيط ثقافي غربي أو أكان التجديد من الداخل قام به باحث محافظ. فالأول، قد ينتهي إلى نتائج مثل «الشخصانية الاسلامية» أو «الأرسطية الليبرالية»... والثاني، قد ينتهي إلى نتائج على غرار نظريات الاسلام في الشورى أو النظريات الاقتصادية في الملكية العامة[2]. إن الموقفين الأخيرين، كلاهما له نحو من الصلة بالتراث، وله نحو من الصلة بالمعاصرة. فسقوط الموقف الأخير في اللغة الخطابية، يجعله أقرب إلى الحماسة منه إلى العقل. ليبقى الموقف المطلوب هو «التنظير المباشر للواقع». وهو الموقف الذي يساهم في التخلص من الموقفين السابقين؛ التراثوي والتجديدي الخالص.

مأزق المواقف الثلاثة

إن موقف حنفي من التراث، ينهض على أساس التراث والتجديد، كاستراتيجية مجاوزة للمواقف الثلاثة المذكورة. وعلينا أن ندرك حينئذ، بأن حنفي يسعى إلى تقديم «التراث والتجديد» كعلم له قوانينه وشروطه ومبادئه. ومثلما سيفعل مع الاستغراب أيضاً، كعلم ينهض به لتأسيس فهم للآخر، انطلاقاً من «الأنا» كما سنبين في محله. ولذا فإن صاحب «التراث والتجديد» سوف يستقرئ بادئ ذي بدء، مأزق المواقف الثلاثة المذكورة، ويوضح استحالة قيام معرفة علمية موضوعية بناءً عليها، مما يدعم مقدمات نهوض «التراث والتجديد» كعلم قمين لتحقيق هذه المهمة بامتياز.

يعتبر حنفي أن مشروع «التراث والتجديد» إنما جاء ليتدارك ما فشلت في تحقيقه المحاولات السابقة. إنه رد فعل على أزمة التغيير للواقع الاجتماعي. إن الموقف التراثوي في نشدانه للتغيير واستناده على القديم في إنجاز تلك المهمة، كان قد واجه جملة من العوائق والعقبات نظراً لهيمنة الالهيات على الفكر النظري. فالعالم، لا وجود له في هذا المنظور

---

(١) المصدر نفسه ص ٣٠.

(٢) المصدر نفسه ص ٣٢.

العقائدي المغلق ولا المجتمع ولا الانسان. يريد حنفي أن يقول، بأن هذا الموقف يعاني من عجز في تحويل العقائد إلى علم إنساني. من هنا كان: «من العقيدة إلى الثورة»[1].

وينضاف إلى ذلك جملة أخرى من العوائق التي تجعل الموقف التغييري بواسطة القديم أمراً مستحيلاً، كونها دعوة لم تشهد تطوراً ملموساً. فهي تعاني من حالة توقف زمني إضافة إلى كونها عاجزة عن تحويل «الالهيات» إلى فكر نظري ومن ثمة تحويل النظري إلى أيديولوجيا سياسية واقتصادية. كما أنها دعوة تكرس المنظور الرأسمالي للدين والتصور الطبقي المساوق للتصور الهرمي للعالم؛ ذلك التصور الموروث عن نظرية الصدور الفيضية أو الموروثة عن التراث الغربي الرأسمالي. وكونها أيضاً دعوة تكفيرية تقوم على اتهام أي محاولة للتجديد بأنواع التهم. فهي دعوة متعصبة لا تؤمن بالوعي الفكري وتنهض على جدل الكل أو لا شيء. ويزيد الباحث في بيان أسباب تعثر وفشل هذا الشكل من التغيير بواسطة القديم، لاصطدامها بواقع هذه الدعوة التي تعتمد العنف في تغيير الواقع؛ عنف الجماعات. وتكتفي بالسيطرة على السلطة والانقلاب دون انتظار تجنيد الجماهير، كما تعتمد التنظيم السري المسلح. وهو ما يؤدي إلى تكريس عقلية التآمر والسيطرة والعزلة والاحساس بالاضطهاد. هذه الدعوة المغلقة التي لا تؤمن بالحوار وتفرض الطاعة بديلا عن الطابع الديموقراطي في تنظيم جماعاتها وتركز على التصور الجنسي للعالم في سلوكها الذي يعطي أولوية خاصة لفرض الحجاب وعدم الاختلاط وغض البصر... فهي دعوة تحريم ومنع في غياب أي حديث عما هو مباح، ما يجعل العالم موطناً للشبهات. والأنكى من ذلك، كونها تركز في سلم أولوياتها على فرض العقوبات وتطبيق الحدود[2].

ويبدو حنفي هنا، وكأنه متأثر بالوضع المحلي المصري؛ مستحضراً كل ملامح سلوك الجماعات الاسلامية في مصر، والطابع السلفي والعنفي الذي وسم فكرها وممارساتها[3]. إن هذه السمات التي استقصاها حنفي، سمات معروفة، ومتاحة فيما تكتبه الصحافة المصرية

---

(١) يقول حنفي في مفتتح كتابه، من العقيدة إلى الثورة؛ تحت عنوان: من الدعاء للسلاطين إلى الدفاع عن الشعوب: «تبدأ المقدمات التقليدية في علم أصول الدين بحمد الله والصلاة والسلام على رسوله. وهي مقدمات إيمانية خالصة، تعبر عن إيمان ذاتي خالص، هو المطلوب إثباته، والبرهنة عليه. ولكن العالم الأصولي القديم يعلن عنه، ويسلم به، وكأن مقدماته هي نتائجه». انظر **من العقيدة إلى الثورة**، ج ١ - ص ٧ ط ١ - ١٩٨٨ - دار التنوير - والمركز الثقافي العربي - بيروت.

(٢) **التراث والتجديد**، ص ٤١ - ٤٢.

(٣) حصل هذا قبل أن تعلن هذه الحركات عن مراجعاتها، ونبذها للعنف في السنوات القليلة الماضية.

والعربية بخصوص هذه التيارات، ما يؤكد أن حنفي، يعني بالموقف التراثوي الذي يستند إلى القديم في إحداث التغيير. وهو يقصد الجماعات الاسلامية المصرية تحديداً، والتيار الذي جعل من «الحاكمية» شعاراً لحركته ومبرراً لممارسة العنف.

إذا كان ذلك يدين الموقف الرامي إلى توسيط القديم في عملية التغيير، فإن الموقف الرامي إلى إحداث التغيير بواسطة الجديد، تعتريه عوائق من نوع آخر، لكنها في نهاية المطاف تؤدي به إلى الفشل الذريع. ما يجعله موقفاً عديم الجدوى. وقد استقصى حنفي أسباب هذا الفشل محشداً كل ما يثار على مستوى العامة والخاصة، حتى ليبدو الأمر فيه شيء ما من التبسيط أحياناً. فهو من ناحية، ينعى على أنصار هذا الموقف آفة «التشدق بألفاظ صعبة على الجمهور» في حالة من التعالم، كما ينعى عليهم الوقوع في التبعية، والسقوط ضحية «عالمية الثقافة». إذ إن حنفي لا يؤمن بعالمية الفكر. فالفكر «ليس كالمتاع ينقل من بيئة إلى أخرى بل هو المعبر النظري عن واقع خاص»[1]. مثل هذا السقوط في التبعية وعالمية الفكر، يضر بالقضية. يرفض حنفي عالمية الفكر وإن كان يقر بعالمية النضال على المستوى العملي. كما ينعى على أنصار هذا الموقف، التنكر للثقافة الوطنية ومعاداة التراث، ونقصان التنظير المباشر للواقع وغياب «برنامج ثوري قائم على تحليل إحصائي للواقع يعبر عن مصلحة الجماهير»[2].

كما ينعى عليها حنفي، ما نعاه على الموقف الأول، من اعتماد وسيلة العنف والعمل السري والاستيلاء على السلطة بالعنف. إنه موقف ينتهي إلى ضرب من التجزئة والتفتيت للوحدة الوطنية من خلال فكرة الصراع الطبقي والفصل بين الأيديولوجيا والأخلاق، ما يجعل الجماهير في حالة نفور من الانتساب إلى هذه الجماعة الثورية.

ولا يتوقف الأمر هنا، بل إن حنفي يرى أن هناك أسباباً أخرى تؤدي إلى فشل الموقف الثالث رغم توفيقيته؛ أي تغيير الواقع بواسطة القديم والجديد. فهذا الموقف محكوم بالعاطفة والنوايا الحسنة مع غياب لأي تأسيس أو وضوح نظري. هذا فضلاً عن كونها دعوة للتغيير الاجتماعي لصالح طبقة معينة[3]. ومعاداتها لأنصار الموقفين السابقين، بوصفهما موقفين جذريين. الأمر الذي ينتهي بها إلى الاستيلاء على السلطة ونبذ كل أشكال المشاركة الشعبية. إنه موقف ينتهي إلى نوع من تخدير الجماهير وسلبها إرادتها والدفع بها إلى مضاعفة اهتماماتها

---

(١) المصدر نفسه ص ٤٣.

(٢) المصدر نفسه ص ٤٤.

(٣) المصدر نفسه ص ٤٧.

في حاجياتها اليومية، مما يؤدي بها إلى القبول بالأمر الواقع. وبذلك «استحال قيام ثورة بلا جماهير ثورية»[1]. إن كون السلطة الوطنية من أنصار هذا الموقف التوفيقي، يغذي حالة التمركز وتفويض الأمر إلى السلطة بوصفها القادر على إحداث التغيير. وقد يؤدي هذا الموقف التوفيقي إلى مستوى من التغيير الاجتماعي الجزئي والترقيعي دون أن يطال هذا التغيير، الجوهر.

تطمينات حول التراث والتجديد

لا يخفى الطابع العملي لمشروع التراث والتجديد. «فالعلمية» هنا في منظور حنفي مساوقة لما هو عملي، ولما هو قادر على إحداث التغيير. ولكن يظل السؤال مطروحاً، حول ماهية المعوقات المحتملة «للتراث والتجديد». وهل هو بمنأى عن الفشل الذي انتهى إليه أنصار المواقف الثلاثة المذكورة. أفلا يعني، أن مآخذ حنفي على تلك المواقف، يمكن أن تصبح مآخذ على مقدمات هذا المشروع ونتائجه؟

إن حنفي يدافع عن «التراث والتجديد»، وعن فوائده التي تفوق كل خسارة ممكنة. ولذا فإنه يقوم مثلما قام بخصوص المواقف السابقة، بعملية استقصاء للشبهات والمخاوف التي أثيرت حول «التراث والتجديد»؛ محاولاً إيجاد تفسيرات موضوعية، تقلل من حدة المحاذير والمخاوف المحيطة به. ولعل في مقدمة تلك المخاوف، أن تؤدي عملية إرجاع الظواهر للمخزون النفسي، إلى إهمال أي نظرية علمية. إن الواقع في نظر حنفي ـ الواقع الحي ـ هو أبنية نفسية وعقبات اجتماعية وتصورات للعالم[2]. ويستدرك حنفي، موضحاً مأزقاً آخر، يتعلق بما كنا أشرنا إليه سابقاً؛ أي الجدل حول أسبقية الواقع أو المثال، البناء الفوقي أم البناء التحتي؟ فبعدما رأى سابقاً أن التغيير، لا يمكن أن ينطلق من البناء التحتي، نراه الآن يحذر من مغبة اعتبار التغيير يبدأ من هنا أو هناك. فالمقابلة المذكورة، هي في نظره ناتجة عن وضع صوري؛ أي الفصل بين جانبي الظاهرة الواحدة: الصورة والمادة[3].

ويرجع حنفي مأزق هذا التردد إلى الباحث نفسه، وفقدان التوازن في وعيه. وهذا أمر موروث عن الحضارة الأوروبية الموسومة بفقدان وعيها المتوازن[4]. ليست المسألة في نظر

(١) المصدر نفسه ص ٤٨.
(٢) المصدر نفسه ص ٥٣.
(٣) المصدر نفسه ص ٥٣.
(٤) المصدر نفسه ص ٥٣.

حنفي بهذا الشكل من المقابلة. إنها ليست صورية ولا مادية، بل هي «ظاهرة شعورية». وبذلك يضع حنفي حداً لإشكالية مزمنة في الفكر الأوروبي، وازدادت تعقيداً مع هيغل وماركس. ولكي يفعل ذلك حنفي، ويتخلص من عنف هذه المقابلة، فإنه لم يلجأ إلى تقنية القلب التي سلكها ماركس إزاء الجدل الهيغلي ـ قالباً إياه على رجله ـ بل سوف يستند إلى تقنية الدمج والتجاوز، كي يجعل الأمر معاً ـ مثالاً وواقعاً ـ في قبضة الشعور. وحتى، وإن اعتبر حنفي أن هذا الفصام هو من آثار الفكر الأوروبي، فإن توسله بالتحليل الشعوري بجدلية الواقع والمثال، هي أيضاً من آثار الفكر الأوروبي والاتجاه النفسي. لكنها تخريجة سوف يكون لها آثار جانبية، بلا شك ـ وهذا ما سنناقشه في المرحلة الثانية إن شاء الله ـ. يقول حسن حنفي في السياق نفسه: «إن الأبنية التحتية ـ اجتماعية وسياسية واقتصادية ـ والأبنية الفوقية من نظريات وآراء وموروثات تم توحيدها في الأبنية الشعورية، وهي الأبنية الفعلية التي تحدد سلوك الجماهير. فالواقع خارج الشعور خواء، والنظرية خارج القصد لا فعل لها. بل تتحدد الأفعال والوقائع بكونها أبنية للشعور»[1].

وعليه، تغدو المثالية نفسها موقفاً ثورياً في نظر حنفي، إذا ما نظرنا إليها بغير ما تم النظر إليها باعتبارها نقيضاً للواقع. إن الحديث عن أهمية تغيير البناء الفوقي كمقدمة لتغيير البناء التحتي، لها هنا ما يعزز من مصداقيتها. إذ الفكر هنا ليس فكراً خالصاً، بل هو فكر حي وفكر يحكم سلوك الناس. فبالفكر الذي هو موروث نفسي عند الجماهير يمكننا صرفها عن واقعها أو خداعها. من هنا أهمية العمل الأيديولوجي والوعي بالتغيير والمثالية، لا بوصفها نقيضاً للواقع، بل بوصفها ثورة ضد الواقع من أجل واقع أفضل.

ومن المخاوف التي سعى حنفي إلى تبديدها، أن يفهم «التراث والتجديد»، كمحاولة مثالية صرفة لا صلة لها بالواقع أو نزعة براغماتية لا تقيم وزناً للمصداقية النظرية. إنه لا ينفي الطابع النفعي ـ البراغماتي ـ لتجديد التراث من حيث هو استثمار لذلك المخزون النفسي للجماهير في اتجاه التغيير. غير أن هذا لا ينفي كون التجديد أمراً حقيقياً وطبيعياً. فالتراث هو مثل الواقع تماماً في حراكه وتحوله. ومثال حنفي على ذلك، علم أصول الفقه كمثال على علم عربي إسلامي صرف يمنح للواقع أهمية كبيرة، من حيث تحقيق المناط. فالصدق النظري «موجود في أنماط فكرية ثابتة سماها الأصوليون المناط، وتحقيقه هو المتغير من عصر إلى

(١) المصدر نفسه ص ٥٣.

عصر. وإن أهم ما يميز التراث في أصوله وفي نشأته وتطوره هو حركته وعدم ثباته... »[١].

إن الغاية من تجديد التراث هو تغيير الواقع وبناء الحاضر وتحريك الجماهير. التراث بهذا المعنى وسيلة وليس غاية كما مرّ معنا. ومن هنا فالغاية البعيدة «للتراث والتجديد» تلتقي مع أهداف حركة الاصلاح التي قامت في نهاية القرن التاسع عشر في البلاد العربية والاسلامية. بل، إن حنفي يرى من مشروعه وحركته الواعدة وريثاً لهذه الحركة. غير أنه يبغي الاتجاه وجهة جديدة. أي تطوير حركة الاصلاح هذه نفسها بعد أن عانت من التأخر. إنه يريد أن تتجه باهتماماتها من العقل إلى الطبيعة، ومن الروح إلى المادة، ومن العقيدة إلى السلوك ومن الاصلاح إلى التغيير الجذري. إنه مشروع يسعى إلى إعادة تأصيل الأصول، وإعادة بناء الأصول كمقدمة لتغيير الفروع[٢].

ويحاول حنفي تنزيه مشروعه أو منهجه عن الموقف التوفيقي الذي يسعى إلى التوفيق بين التراث والمعاصرة. على اعتبار أن التوفيق في نظره أمر مخالف للنهج العلمي وخاضع للمزاج الشخصي والأهواء والأحكام المسبقة، هذا فضلاً عن أن هذه العملية غالباً ما تجعل التوفيق يجري لمصلحة طرف على حساب الطرف الآخر. ما يجعل الأمر لا يخرج عن نتائج الموقفين

---

(١) المصدر نفسه ص ٥٥.

أقول؛ رغم ادعاءات حنفي حول التجديد، فإن نظرته لأصول الفقه تبقى نظرة تقليدية جداً. ذلك لأن الواقع الذي يتجه إليه النظر الأصولي في النوازل،ليس بالضرورة متوجهاً إلى الواقع،بل أكثر أنواعه من جنس الجري العملي، وليس الموافقة القطعية للواقع كما يبدو لحنفي. إن نظرة الكاتب لمفهوم الواقع والمناط، نظرة متجاوزة حتى في علم أصول الفقه ضمن التطور الذي شهده هذا الأخير؛ لاسيما مع المدرسة الإمامية في شخص رائدها: الشيخ الأستاذ الأنصاري صاحب الرسائل. ـ هذا المنظور الاختزالي للمناط في أصول الفقه كما يستدل به حنفي فيه خلط فاضح بين العرف ومدخليته في تشخيص موضوعات الأحكام وجريان الأدلة والأصول التنزيلية وغير التنزيلية في النوازل، وإن لم يكن لسانها لسان كشف عن الواقع؛أي،في حال إنشاء الوظيفة كما في الأصول غير الإحرازية، وبين تحقيق المناط المعني بضبط علل الشرائع،وهذا من مسائل القياس،لجهة تعدي الحكم الأصلي إلى الفرعي بناءً على أن الأحكام تتبع عناوين موضوعاتها. هذا مع أننا لا نوافق على هذا التقسيم نفسه ما بين الدليل الكاشف والذي فيه شيء من الكاشفية كالاستصحاب وما كان غايته إنشاء الوظيفة العملية. فالأدلة في نظرنا هي كلها واقعية وإن اختلفت أنحاء هذه الواقعية ما بين الكاشفة عن الواقع أو المنشئة لواقع جديد كما الأصول. فيكون الإنشاء هنا أعم من الكشف. بهذا التخريج وبهذا التوجيه فقط يصبح قول حنفي صحيحاً. لكن ما يبدو من سياق الكلام أن حنفي يقيم نظرته الواقعية على أساسات مفهومية لأصول الفقه في أطواره التقليدية،وتلك هي المفارقة. وهذا إشكال صناعي ليس هاهنا محله.

(٢) المصدر نفسه ص ٥٧.

السابقين: التغيير بواسطة القديم أو التغيير بواسطة الجديد!

وقد ألقى حنفي مشروعه على مسؤولية الطليعة المنتسبة للطبقة العاملة، وليس للبرجوازية. بل إنه يتهم يمين الطبقة المتوسطة بالخيانة. إن «طليعة الطبقة المتوسطة التي تنتسب نفسياً ونضالياً إلى الطبقة العاملة، فإن بإمكانها أن تقوم بعملها النظري في «التراث والتجديد» وأن تناضل بالفعل، وأن تجند الجماهير، وأن تمارس السياسة يومياً من أجل تحقيق أيديولوجيتها»[1].

وكما توجد مخاوف في مقدمات «التراث والتجديد»، كمنهج كفيل بتجاوز إشكالية المواقف الثلاثة آنفة الذكر، فإن هناك مخاوف تتعلق بنتائج هذا المنهج. وفي مقدمتها ما هو مثار استفهام لدى عموم قراء مشروع حنفي، لا سيما موقفه القاضي بإعادة تأصيل الأصول، بما يجعلها تنعكس على مستوى اهتماماتها، من الفكر إلى الواقع، ومن الوحي إلى التاريخ. فما يعتبر إلحاداً وعلمانية وغيرها من المقولات ذات النشأة الغربية، تحمل مداليل نقيضة بالنسبة إلى تراثنا القديم. بل ما يبدو إلحاداً في الحضارة الغربية، هو إيمان في تراثنا القديم. ويبدو أن حنفي هنا قد وقع في العمومية التي عابها على أصحاب وأنصار التجديد. كما أنه يقع فيما انتقدهم عليه بخصوص عدم احترام القيم الجماهيرية التي تدرك بالوجدان، بأن الالحاد الأوروبي شيء قابل للتفسير والتبرير. ولكن هذا لا يمنع من ثبوت سمات عامة للإلحاد بالنتيجة. إن اتهام الالحاد أو العلمانية بأنها لا دينية هو في نظر حنفي تبعية لفكر الغرب ورأياً موروثاً عن تراث مغاير. إن العلمانية، «هي أساس الوحي، فالوحي علماني في جوهره، والدينية طارئة عليه من صنع التاريخ، تظهر في لحظات تخلف المجتمعات وتوقفها عن التطور. وما شأننا بالكهنوت، والعلمانية ما هي إلا رفض له؟»[2].

---

(١) المصدر نفسه ص ٦٠.

(٢) المصدر نفسه، ص٦٣؛ أقول: بهذا الاختزال، ودون أن يشرح لنا حنفي كيف بالإمكان أن يصبح الإلحاد الغربي إيماناً عندنا، وهل مجرد التقاطع حول رفض طغيان الكنيسة، كاف لتحويل الإلحاد الغربي إلى إيمان إسلامي.. ودون أن يشرح لنا أكثر، كيف تكون العلمانية أساساً للوحي، فيما العلمانية تاريخياً رافضة لأصل تدخل الوحي في الاجتماع. على أن حنفي هنا يتحدث عن الدين بمنظور علماني غربي فيما هو يتهم من رأى إلى العلمانية نقيضاً للدين، متأثراً بتراث الغير؛ أجل دون أن يفعل حنفي ذلك كله، فقد بدا كما لو أنه جعل كل ما هو من ظواهر الغرب، مقبولاً عندنا وممدوحاً وفق تعاليمنا؛ فحتى إلحاده، هو إيمان عندنا. وذلك من أغرب المجاز ومن أغرب الطباق في فكر حنفي. وبذلك يؤكد حنفي على كونية العلمانية وخصوصية التجربة الدينية،دون أن يكشف على ما هو خصوصي في صلب التجربة العلمانية أيضاً. إن إخراج الإلحاد الغربي من دائرة الأحكام المعيارية بصورة مطلقة،هو محض مسامحة لا تنهض على نقد شامل لظاهرة الغرب الحديث.

ملاحظات أولية على التراث والتجديد

على الرغم من أهمية وسعة هذا المشروع واستقلالية منحاه من حيث عدم تقيده بمنهج دون آخر أو نظرية دون أخرى، واعتماده القراءة الوجدانية التأملية للواقع..وعلى الرغم من تركيزه على الواقع العملي وعلى العمل الأيديولوجي التغييري، إلا أنه يظل مشروعاً قابلاً للنقد، ومجالاً لإثارة جملة استفهامات بخصوص المصداقية المعرفية والامكانية العملية لهذا المنهج، والتي يمكننا ذكر بعضها هنا:

١ ـ غلبة الطابع الأيديولوجي وإهمال الجانب الابستيمولوجي، ما جعل «التراث والتجديد» يسقط في المنحى «الخطابي» الذي انتقده حنفي ووصف به المواقف الأخرى من التراث.

٢ ـ في وقت يدعو فيه حنفي إلى تحكيم الواقع وعدم اعتبار المنهج، بل وفتح المجال لأكثر من منهج ونظرية في مشروعه، تراه في مناسبة أخرى يتحدث عن ضرورة وحدة المنهج، إذ «إن النظرية العلمية تحتم عليهم وحدة المنهج»[1].

٣ ـ في الوقت الذي ينعى فيه حنفي على أنصار التغيير بواسطة الجديد بعدم مراعاة الواقع في تشدقاتهم اللفظية ومفاهيمهم المطاطة وتسرعهم الذي يتيحه لهم طبيعة تكوينهم وتعليمهم، نراه لا يراعي الواقع نفسه، وهو يقدم مشروعه بوصفه محاولة لتحويل التيولوجيا إلى أنثروبولوجيا، والالهيات إلى علم نظري، و«باسم الشعب» بدل «باسم الله»، محاولاً بذلك أن يجعل الشعوب خصيماً لله، وهو بذلك يتبنى الموقف العلماني التقليدي الغربي؛ الأمر الذي يجعل الاتجاه من الله إلى الشعب، كما تبرز في مشروع حنفي أو من الوحي إلى الواقع، بمثابتها قطيعة بين متخاصمين. في حين يسعى حنفي إلى تبرير ذلك بوصفه يعبر عن خصوصياتهم، فتكون العلمانية بالنسبة إلينا، إيماناً. لا، بل يغدو الوحي علمانياً. هذا المقدار من التبرير، لا يراعي الواقع للجماهير العربية والاسلامية التي يصفها حنفي بأنها متدينة وبأنها تحكم معايير أخلاقية يتعين مراعاتها!؟

٤ ـ يستعمل حنفي الديالكتيك بوجهيه «الهيغلي» و«الماركسي»، دونما حرج، ودونما سقوط في النتائج المعكوسة. تلك هي قدرة الأيديولوجيا على حجب المآزق والحوادث

(١) المصدر نفسه ص ٣٠.

المعرفية لهذا النوع من الاستخدام المزدوج. إن أسبقية الواقع على المثال هنا ـ وفق المنظور الجدلي الماركسي ـ تناقض مفهوم «روح العصر» التي يستعيرها حنفي من مفهوم «روح الشعب» أو «تجلي الروح المطلق» من الديالكتيك الهيغلي وفلسفة التاريخ الهيغلية. على أن الجدل الهيغلي يقيم هذا التجلي للروح المطلق على جدل متناوب بين أقصييه: الواقع والعقل؛ إذ حسب هيغل كل واقعي هو عقلي وكل عقلي هو واقعي.

٥ ـ لقد تراءى، لحنفي وأمثاله، بأن هذا المشروع يتطلب قيام حزب تقدمي وطني. فمشروعه المعرفي هو في نهاية المطاف مشروع تعبئة سياسية. وإذن، كيف يمكن لحنفي أن يحفظ لـ «التراث والتجديد» قيمته المعرفية ـ أعني من الناحية الابستيمولوجية كما يحددها العلم الموضوعي ـ وفي الوقت نفسه يحافظ على جذوة الأيديولوجيا والتعبئة السياسية متوقدة في النفوس؛ أي كيف يمكنه أن يوفق بين البرهان والخطابة، بين ضرورات النقد المعرفي وضرورات العمل التعبوي السياسي.

٦ ـ إذا كان التراث والتجديد مشروع إبداع يناهض التبعية والتقليد، فلماذا كل هذا التبني للأفكار والمفاهيم الغربية الجاهزة، وكيف يمكننا الجمع بين الخصوصي والكوني، بين رفض الغرب وتبني مناهجه ونظرياته، وربما تبريرها كما هو شأن العلمانية بالنسبة إلى حنفي. هل يمكننا القول: إن مشروع «التراث والتجديد»، هو في نهاية المطاف محاولة للتغريب تختفي وراء لغة ثالثية وثوروية وإحساس بالهوية والخصوصية. ربما اختلفت المقدمات، لكن في النتيجة، إن «التراث والتجديد»، هو دعوة مخاتلة للتغريب. وهذا ما سنقف عنده بتفصيل في الشق الآخر من المشروع، الخاص بعلاقة الأنا والآخر؛ في الباب الثاني من البحث!.

الفصل الثاني:

الفكر العربي والاسلامي المعاصر، مأزق الحداثة وسؤال الهوية

القسم الأول: من التمركز إلى التمركز المعكوس: سؤال الهوية أو جبر الأنا المكسور.

القسم الثاني: سؤال المجاوزة ونقد الهوية في الفكر العربي والاسلامي المعاصر.

القسم الأول:

من التمركز إلى التمركز المعكوس: سؤال الهوية أو جبر الأنا المكسور

مبحث أول:
خطاب «الأنا» التفاؤلي؛ الاستغراب في مواجهة الاستشراق

يمكننا أخذ فكرة مسبقة عن آراء د. حنفي حول موضوع «الأنا» من خلال آرائه في النهضة والتراث والتجديد. وقد فرض علينا الاجراء المنهجي والموضوعي، استظهار هذه الآراء الخاصة بكل موقف وقضية على حدة مما يشملها مشروع د. حسن حنفي، بوصفه، كباقي أغياره من ذوي المشاريع الفكرية الشاملة، يتطرقون إلى إشكاليات الفكر العربي والاسلامي الأكثر أهمية وخطورة. إن موقف حنفي من النهضة ومن مسألة التراث، موقف يتميز بالأهمية الخاصة التي يمنحها هذا الأخير إلى قدرة الذات العربية والاسلامية على صياغة رؤيتها النهضوية، وإمكانية تحقيق أحلامها اعتماداً على ما تجود به منابعها الفكرية والقيمية. وقد بلغ د. حنفي ذروة هذا الاحتفال بـ «الأنا» العربية، كي يجتاز بها كل معوقات الجرح الغائر الذي اكتسبته هذه الذات عبر مسلسل من التحدي، في مقدمته الاستعمار وفكره ممثلاً في الاستشراق. لقد وجدت «الأنا» نفسها في خضم تجاذبات تستهدف مكانتها واستقلالها. بل ووجودها وهويتها. وقد استفحل الأمر أيما استفحال، في خضم هزائمها المنكرة، حيث بلغت آثار هزيمة حزيران (١٩٦٧) مبلغها في الوعي والعقل العربيين. وهو ما زاد في تأزيم وضع «الأنا»، ويسر لها ميكانيزمات الانحطاط والانصباب في حياض الآخر الغالب. يرفض حنفي إذن، هذا النوع من الانجراف للهوية، ويرفض تلك الأحكام التي توسلها المستعمر والتي

تتحدث عن عدم امتلاك الأنا العربية والاسلامية لمؤهلات الاستفراد بمشروع نهوضها بمعزل عن الآخر. أمام حالة التهوين هذه من العقل العربي والاسلامي التي مثلها الاستشراق في معظم تقاريره، ينطلق مشروع حنفي الرامي إلى قلب المعادلة رأساً. وذلك باجتراح مقولة «الاستغراب»، كجزء من مشروع التراث والتجديد. ولا يحتاج الباحث إلى كثير تأمل في مغزى وخلفيات هذا العنوان، الذي يعد انقلاباً ضد الاستشراق نفسه. على أن محاولة حنفي في مقدمات علم الاستغراب، لا ترمي إلى مجرد تحرير العقل العربي والاسلامي من وصاية الأحكام الاستشراقية، والانعتاق من تقريرات الاستشراق التصنيفية؛ بل هي خطوة تبغي وضع الآخر نفسه في قبضة سؤال «الأنا»، وإخضاعه لآليات تشريحه، مما يوفر اقتداراً ذاتياً على تكوين صورة عن الآخر، بدل البقاء في دورة سؤاله وأنماطه المعرفية.

إن «مقدمة في علم الاستغراب»، بمثابة انقلاب فاضح ضد «الاستشراق». وسوف يكون الحديث ها هنا ممكناً عن الاستغراب كعلم، له أسسه ومبادئه، وليس مجرد موقف ديماغوجي. بموجب ذلك لن نبقى مدروسين بل سنصبح دارسين. ولما لا، قد نجعل الآخر الغالب المتمركز خاضعاً لقراءة «الأنا» ومستسلماً لنظرتها. وبالتالي، سوف نقرأ الآخر بدل أن يقرأنا، ونصدر أحكامنا عن الآخر بدل أن نستسلم لأحكامه تجاهنا. إنه انقلاب جذري في معادلة علاقة صعبة بين «الأنا» و«الآخر» محكومة بالغلب والصراع والاخضاع. إن الاستغراب هو في نهاية الأمر تقويض لمشروع استشراق يهدف إلى غربنة «الأنا» وابتلاعها في مشروع استيلاب طويلة الأمد. هو حماية للهوية والخصوصية وإثبات لفعالية «الأنا» واجتهاده في أن يخرج من سلبية الخضوع - الاستشراقي - إلى إيجابية الاخضاع - الاستغرابي -. لكن يا ترى، ما هي مقومات هذا العلم الجديد الذي يمثل حجر الزاوية في مشروع كبير، اختار له د. حنفي عنوان: التراث والتجديد؟

نحن والآخر، وبناء الموقف

إن اختراق الغرب لحضارتنا وبالتالي تحوله إلى رافد رئيسي «لوعينا القومي»، مسألة يمكن الاحتجاج عليها من حيثيات أخرى، غير تلك التي ترفض حضور الآخر في وعينا. مواكبة سيرورة الوعي في تراثنا القديم. إذ لم «تحدث القطيعة إلا في الحركة السلفية» أدواتها في ذلك خطابية لا برهانية. إنما المشكلة والأزمة، هي عندما يأخذ الآخر في وعينا حجماً أكبر من حجمه الحقيقي. تكون بالتالي إشكالية «التغريب» في النهاية، انبهاراً وتبعية!

هنا لابد من الأخذ بخيار الرفض «المطلق» وهو موقف «صحيح» دفاعاً عن الذات. ومن حيث إن المبدأ هو «لا بداية إلا من الأنا». إن الرفض والقبول، موقفان متناقضان، وإن كان الأول صحيحاً من ناحية المبدأ، خاطئاً من ناحية الواقع. ذلك لأن الموقف السليم مبدءاً وواقعاً هو «نقل الموضوع من مستوى الانفعال إلى مستوى الفعل».

هناك قضية تميز رؤية حنفي للحضارة الاسلامية، هي كونها ـ وخلافاً ـ للطيب تيزيني، ذات اتجاه مركزي، ماهوي. والسمة الطردية التي يأخذ بها «تيزيني» ليست سوى رديفاً لتاريخانيته الماركسية. فالطردية، هي سمة للتراث الأوروبي. ومن هنا لا بد من التوسع في دراسة التسلسل التاريخي للتراث الغربي. ذلك لأن هذا الأخير يعتبر تطوراً «صرفاً» دون «بناء».

سيكون إذن، الحديث عن تكوين الوعي الأوروبي انطلاقاً من القرن الأول إلى الرابع عشر (آباء الكنيسة والعصر المدرسي)، والقرنان الخامس عشر والسادس عشر (الاصلاح الديني والنهضة)، القرن السابع عشر والثامن عشر (العقلانية والتنوير) والقرن التاسع عشر (الوضعية والعلمية) القرن العشرين (الوجودية والتحليلية). ثم يكون بعد ذلك الحديث عن «بنية الوعي الأوروبي» حيث الانتقال إلى «البنية بدل التكوين بواسطة ضبط العقلية الأوروبية» من خلال التراكمات التاريخية. وبعد ذلك يمكن الحديث عن المستقبل أي «مصير الوعي الأوروبي». لا بد من الاشارة إلى أن حسن حنفي طرح مشروعه هذا كتأسيس جديد في مسار التحولات التي يشهدها الفكر العربي المعاصر. فعلم الاستغراب جاء ليؤسس شيئاً جديداً في هذه اللحظة من التحول التاريخي. فهو مثله مثل ما جرى في تراث الغرب في لحظات الانتقال من العصر الوسيط إلى الحديث، من المنطق الصوري القديم إلى المنطق التجريبي الجديد (فرنسيس بيكون ١٥٦١ ـ ١٦٢٦). والأمر نفسه بالنسبة إلى ما حدث في تراثنا القديم، نظير رسالة الشافعي في الأصول، وسيبويه في علم النحو، ومقدمة ابن خلدون في علم العمران. يقول حنفي: «فهذا البيان النظري عن الجبهة الثانية إنما يهدف إلى تأسيس علم الاستغراب». ولكي يميّز حنفي رؤيته وموقفه وإبداعه عما هو موجود كإشارات لعلم الاستغراب، كالذي يلحظ في أدبيات الشرق والغرب، ويخلو من منطق دقيق، أو ذلك الذي نلاحظه اليوم داخل الغرب كحركة نقدية واسعة للغرب، إنه يفرق بين الاستغراب الذي ينطلق من الأنا إلى الآخر لدراسته ورؤيته، وذلك الذي يتم بوصف الآخر لنفسه ونقل ذلك من قبل الأنا. فهي عملية ذاتية خالصة. إن الذات ـ هنا ـ هي أساس الاستغراب.

من الاستشراق إلى الاستغراب

هناك، إذن، استراتيجية مقابلة أخرى، يطفح بها مشروع حنفي. إنها استراتيجية «الاستغراب» ـ occidentalism ـ مقابل «التغريب» ـ Westernisation ـ لعل آثاراً كثيرة قد خلفها هذا الأخير، مما دعى إلى نشوء علم للاستغراب مستعد لمواجهة التغريب. فمظاهر التغريب كثيرة جداً؛ تبدأ من اللغة إلى العمارة إلى الزي. إنه ـ أي التغريب ـ نوع من الاغتراب ـ Alienation ـ، حيث يضيع الأنا في الآخر ويغترب.

إنه، بالتالي، لا بد من حركة لإيقاف هذه الظواهر. لا بد من تحرك على الجبهة الثالثة لحل المعضلات السبعة التي تواجهنا اليوم، بدءاً من تحرير الأرض والحريات، ومروراً بالعدالة الاجتماعية والوحدة والتنمية والهوية، وانتهاء بالتعبئة. فلا بد من تحريك الجبهة الأولى، جبهة «الموقف من التراث القديم»، وبلورته للاستجابة لنداء الحاضر، كخطوة للقضاء على التغريب. ولا بد هنا من استثمار بعض العوامل الأساسية، لمحاصرة التغريب، وتحصين الهوية، وهي كالتالي:

١ ـ القرآن وتحريمه لموالاة الغير ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ لَا تَتَّخِذُوا۟ ٱلْيَهُودَ وَٱلنَّصَٰرَىٰٓ أَوْلِيَآءَ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَآءُ بَعْضٍ...﴾[1].

٢ ـ رفض الاسلام للتبعية والتقليد في السلوك الفردي وفي العقائد، «لتتبعن سنن من قبلكم، شبراً بشبر وذراعاً بذراع حتى إذا دخلوا جحر ضب، دخلتموه معهم».

٣ ـ نموذج الفكر الاسلامي القديم، عندما حافظ على الهوية، وتمثل الحضارة، وعاش معاصراً لواقعه.

٤ ـ لم يفقد الفكر الاسلامي الحديث خصوصيته، رغم انبهاره بالغرب، فلقد قام بنقده (الأفغاني، إقبال...).

٥ ـ موقف الاسلاميين من الغرب في تمايزهم عنه.

٦ ـ موقف السلفي القديم وانطواؤه على الذات معادياً للآخر.

هذه كلها نماذج يستطيع الفكر الاسلامي إعطاءها لمحاصرة التغريب. يبقى أن نقف مع

---

(١) سورة المائدة، الآية: ٥١.

«حسن حنفي» في كيفية التناول للفكر الديني، وقضية استثماره كموروث ـ ليس إلا ـ في تحريك الذات، والتحصن ضد الآخر. إنها وظيفة ليست موضوعاً مقصوداً في ذاته. فهو يعتبر أن «الاعتماد على القرآن إنما هو اعتماد على موروث شعبي ومصدر سلطة وتوجيه في وعي الناس»!! ومن هنا تختلف أرضية الرؤية. هل قضية النهضة والدفاع عن الهوية محاور لموضوع الدين (القرآن). أم أن النهضة هي صاحبة المركزية، وبالتالي فإن «القرآن» و«الفولكلور»، سيان من حيث الوظيفية، كعوامل لتحرير وتفعيل الهوية في الذهنية الشعبية. هذه ثغرة خطيرة في مشروع حنفي ومشروع اليسار الاسلامي، ومشروع، كثير من النخب التي طوت مسافة كبيرة في الدفاع عن الذات ومواجهة الآخر، فسقطت في «صنمية» مفهوم الأنا والآخر. وأخفقت في تحديد «الأنا» التي لن تقوم إلا بمعطى يتحدد بقناعتها، فتوظف نفسها في إنهاضه. فتكون «الأنا» مسكونة بهم غير هم «الأنا» و«الآخر»، وإنما هم الرسالة الحضارية، التي تبقى جوهراً خارج نطاق الجدل. ولعل ـ إذن ـ المشكلة، هو الخطأ في فرز أولويات وكبريات «الهدف». إن النهوض بالحضارة هو فوق ثنائية الأنا والآخر. وليس للأنا فضل سوى في التمحور حولها. إنها عملية «اغتراب» من نوع آخر؛ اغتراب حضاري، ضروري، يميز الأنا الحضاري عن الأنا «العبثي». وتلك هي قصة الأنا مع الحضارة! إن هذه الثغرة هي مستمسك أيديولوجي ضد تصور «حنفي» للمسألة الدينية، وهو دليل على تخلخل الأرضية العقائدية التصورية في مطارحاته. وهي ملاحظة أساسية، وتلك هي المسافة التي لا تزال تفصل بين الاتجاهين «الاسلامي» الأصولي، واليسار الاسلامي». رغم القواسم المشتركة الكثيرة، ورغم عمق الطرح، للفصيل الثاني، على أساس أن العمق التحليلي حلّ محل العمق «العقيدي» وتلك أزمة معلقة إلى الآن.

إذا كان جوهر الاشكالية هو في التعاطي الواحدي الجانب والاتجاه، كما دشنته الدراسات الاستشراقية. إذا كانت أزمة الاستشراق، هي في هذه النزعة التمركزية، فإن الأزمة سوف تنتقل حتماً إلى قلب الاستغراب إلى كبريات المشاكل. ومع إشراك العقل الانساني في هذه البلورة ـ لأسباب سوف نبررها ـ ثم تسليط هذا الفكر على الغرب وغير الغرب، في موضعته وتقييمه، لأنه إذا انتقلت الاشكالية من حيز الاستشراق إلى حيز الاستغراب، فإن الآخر له، أن يحتج علينا، بتجاوزنا للموضوعية، إلى مركزة الذات وموضعة الآخر. والحال أن المشكلة ستبقى تتأرجح بين هذا الطرف أو ذاك، في حدود صراع «الأنا والآخر».

إننا نتحدث عن سطوة الآخر على الأنا. وهذا يعطينا الحق في الدفاع عن الأنا. غير أن

الأنا ـ في منظورنا ـ هي كالآخر، لا يملك مبررات التسلط على الآخر، وبالتالي، فلا الاستشراق ولا الاستغراب، يمكن أن يقارب «الحقيقة». إنهما إفراز لصراع مرير بين جيلين مختلفين من الحضارات وظفت فيهما «الحقائق» العليا في قضية «التمركز» و«التهميش»، وهما استراتيجيتان تختزلان نزوعاً إمبراطورياً يقوم على الظلم الانساني. كيف إذن، يتم ضبط موضوعية المعرفة؟ كيف يتم وضع حد لصراع الأنا والآخر؟

إن الأنا والآخر، يجب أن يتموضعا، ويجب على «العلم» أن يتمركزا العلم المنفصل عن الأنا والآخر، المتجرد، المنفك، الموضوعي... ليس «العلم» في نزعته «العلموية» المتعسفة، المتجاوزة للإنسان، ومن هنا فالاسلام في حقيقة الأمر، ليس هو «الذات» إلا من حيث اصطباغنا به تراثاً وحاضراً. إنما هو الكلي المجرد. نفس الضوء الذي يسلط علينا قد يسلط على الآخر؛ ﴿وَلَا تَبْخَسُوا النَّاسَ أَشْيَاءَهُمْ﴾[1]. الاسلام لا يفقد موضوعيته بين الذات والآخر. نحن شيء والاسلام شيء، نحن والآخر موضوعان، والاسلام هو الحقيقة العليا. والاستحقاق في الكرامة والقيمة، هو من خلال قرب الأنا أو الآخر من هذه الحقيقة. ﴿إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِندَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ﴾[2].

إن إشراك العقل الانساني ـ أو الاستفادة منه ـ في توسيع الفهم للتصور الاسلامي راجع إلى هذه الخلفية. إذا الاسلام ليس ذاتنا نحن ـ كعرب ـ حتى نحصره في عقولنا فقط. فكل عقل قرر الخروج من مركزية الأنا أو الآخر، إلى «التموضع» لمركزية الاسلام ـ الحقيقة العليا ـ، له الحق في أن يسخر عقله في بلورة الفهم للتصور الاسلامي. إن الاسلام في تصوره للكون والانسان يموضع الأنا والآخر في موضوعية مطلقة؛ ﴿كُلًّا نُّمِدُّ هَٰؤُلَاءِ وَهَٰؤُلَاءِ مِنْ عَطَاءِ رَبِّكَ وَمَا كَانَ عَطَاءُ رَبِّكَ مَحْظُورًا﴾[3]. فلا يتحدد حظر الاسلام بالأنا والآخر. بقدر ما يتحدد بالحقيقة العليا.

مراحل الوعي الغربي

هناك أربع مراحل قطعها الوعي الأوروبي في نظر حسن حنفي؛ من العقلانية إلى التنوير والثورة الاجتماعية، إلى العلم والصناعة إلى أزمة الوجود وتتصف هذه المراحل بالتلقائية إذ إن

---

(١) سورة الأعراف، الآية: ٨٥ وغيرها.

(٢) سورة الحجرات، الآية: ١٣.

(٣) سورة الإسراء، الآية: ٢٠.

كل مرحلة أفضت بالأخرى إلى مرحلة جديدة. ليس ثمة بنية، مركزية تتحكم بمسار هذا الوعي. إنه تكوين تاريخي بحت، تأتي فيه البنية بعد التاريخ. وفي تقديري، تبقى هذه من أهم الملاحظات التي أماط «حنفي» عنها اللثام. فتلقائية المراحل في التفكير والوعي الأوروبي، وصفة التوالد التلقائي لهذا الفكر، لها أهمية دقيقة. فهذه الحقيقة قد تجنبنا فعلاً الوقوع في مأزق التقليد ـ التقليد الرديء ـ لمسار فكري تلقائي له ظروفه التي تتحكم في تراتبه وصيرورته. سيبقى البحث عن مسار فكري جديد، لم يكشف عنه «حنفي» بدقة ووضوح يرى مجموعة من الاشارات التي لم ترق إلى مستوى الفكر الأمثل الجدير بنسخ الوعي الموجود. «إنما التحدي الحقيقي لكل التحديثيين والثوريين هو في اكتشاف مسار الوعي الحضاري، وتحديد في أية مرحلة يعيشها جيل التحديث والثورة حتى لا يقوم بدور جيل مضى فتنشأ الحركة السلفية أو دور جيل آت فتنشأ الحركة العلمانية»[1].

إن الأنا الذي يفترض «حنفي» أولويته في خضم الصراع مع الآخر، لا يمكن ضبطه إلا بماهية الحضارة الاسلامية وجوهرها؛أي الاسلام بوصفه البنية التي توسعت وامتدت في مسار تاريخي طويل ومتناقض، تحكمت فيه عوامل غير التوسع والامتداد التاريخيين، عوامل سياسية واجتماعية واقتصادية وأخلاقية... أفضت به إلى شكل آخر. البنية في حضارة الاسلام تتناقض طرداً وماهية مع تاريخية الحضارة الاسلامية، فلعل الخلط بين ماهية الحضارة الاسلامية ومسارها التاريخي، هو مشكلة «السلفية»، ولعل تاريخية الماهية، وتقدمها الزمني، هو مشكلة «العلمانيين». والواقع أن «حنفي» لم يعالج القضية بالتفصيل الذي تحتاجه الاشكالية، ولعلها هي نفس الملاحظة التي توجد في معرض الحديث عن إشكاليات أخرى لم يعطها ـ حنفي ـ اعتبارها وحجمها الكامل في التحليل.

يبقى الحديث عن صفة التراكم في الوعي الأوروبي؛ فإذا كان التوالد إحدى أهم صفاته، فإن التراكم، يبقى الصفة الثانية اللصيقة بهذا الوعي. كل فيلسوف يبني على من سبقه. ومن ثم يمكن ضبط مسار الوعي الأوروبي من أوله إلى آخره. من ديكارت ـ مثلاً ـ ننتهي إلى «أنسيلم» وأوغسطين، إن ديكارت امتداد لهما. كما كان سبينوزا امتداداً لديكارت. وكما فيشته امتداد لكانط وديكارت. إن الصفة التراكمية في الوعي الأوروبي، تمكننا من ضبط مساره، كمقدمة لاستكشاف بنيته.

---

(١) إدريس هاني؛ **مقدمة في علم الاستغراب**، ص ١٤٢، مجلة الكلمة، عدد ١ ـ ١٩٩٣ ـ بيروت.

البنية والتاريخ

ثمة علاقة جدلية بين المفهومين كمتعلقات بواقع الوعي الأوروبي؛ التاريخ والتكوين، كسابقين. والبنية، كمكتسب لاحق، متأخر رتبة عن التكوين؛ أي التاريخ. بل إن البنية هنا سوف تنفلت عن تكوينها التاريخي، لتستقل، وتظهر أحياناً بمظهر «الفاعل» فيما يبقى التاريخ مفعولاً مما يضفي طابع «الدور» على علاقة التأثير، والأسبقية والتأسيس، فيما بين البنية والتاريخ. تكون هذه بمثابة التمهيد للحديث عن بنية الوعي الأوروبي بما هي بنية تاريخية. محاولة حثيثة من «حنفي» للكشف عن بنية الفكر الأوروبي. إن افتراض منهج خاص لموضعة الآخر، يفرض على المحلل اختياراً ذاتياً؛ منهجاً من إبداع الأنا. غير أن «حنفي» يفترض الأنا، بمنهج الآخر. وكأن افتراض الأنا وإطلاق صفته في التحليل يكفي لمركزته وموضعة الآخر. ومن ذلك نجده يحاول استكشاف بنية الوعي الأوروبي. هوس شديد إلى الكشف عن تلك البنية، جعله يتمثل نفس الأدوار بلهجة مغايرة، بمنهج معكوس، يتم فيه خروج الأنا عن الموضوع وإخضاع الآخر للتحليل بوعيه نفسه. إن افتراض وجود بنية في الوعي الأوروبي، ذات نسق، ونظام، لهو أهم منهج غربي، أجرته أوروبا في دراسة الشعوب الأخرى. فهذا سوف يدلنا فقط على أن قلب المناهج، وإسقاطها، لا يزال محكوماً بخلفيات نفسية. وأن صرخة الاستغراب، لم تخرج المشروع من المحيط، بل أوقعته في محيط آخر.

إن الوعي الأوروبي ذو بنية ثلاثية. تظهر وتختفي ضمنه صيرورته، يعني الرومانية ـ اليونانية»، «المسيحية» و«اليهودية». ويزداد هوس البحث عن تلك البنية، حتى يفضي الأمر إلى ضبط سمة أخرى. هي ثنائية الفكر الأوروبي، كما تلحظ من جدلية «الأنا» و«اللاأنا» عند فيشته ـ مثلاً ـ ومحاولة الجمع بينهما. «لذلك تحطم المشروع المعرفي واستنفد الوعي الأوروبي قواه، وجرب العقل الأوروبي كل الاحتمالات، ولم ينته إلى غلق الفم المفتوح».

مصير الوعي الأوروبي

للكشف عن مراحل وعي الأنا والآخر، وتبيان مصير كل منهما، لا بد من إعطاء نظرة عن طبيعة مساري الأنا والآخر، في صيرورتهما المتواصلة، وفي تقاطعهما الجدلي. ذلك لأن طبيعة التقارب الجغرافي ونظراً للتحديات الحضارية المتبادلة، فإن عملية التداخل والتقاطع، ظاهرة في ذينك المسارين. والتداخل يحدده حنفي في ثلاث مراحل:

١ ـ الأول في بداية نشأة الحضارة الاسلامية، القرن الأول الميلادي ونهاية عصر الآباء

في نهاية القرن الأم.

٢ ـ نهاية المرحلة الأولى للحضارة الاسلامية في القرن السابع الهجري قبل ظهور ابن خلدون بداية، الوعي الأوروبي في عصوره الحديثة.

٣ ـ بداية المرحلة الثانية للحضارة الاسلامية ابتداءً من القرن الخامس عشر الهجري وتقابل نهاية الوعي الأوروبي في العصور الحديثة في نهاية القرن العشرين وبداية القرن الواحد والعشرين الميلادي.

من خلال هذا المعطى البياني، يتحتم علينا تحديد المرحلة التي نعيشها، ويعيشها جيلنا اليوم. إن هذا المعطى يجعلنا نسلم بأننا نعيش ضمن مرحلة تاريخية خاصة، هي مرحلة التقاء بين المسارين «نحن جيل بن عصرين».

إننا سنكون مخطئين لا محالة إذا ما صنّفنا أنفسنا في مرحلة يحددها مسار الآخر نتيجة الاغتراب. إنها عملية تقابل نصير التراث الذي يصنف الحاضر ضمن مسارات القديم.

مظاهر العدم في الوعي الأوروبي

كل وعي مجبور على التناهي في منطق التاريخ. والغرب الذي ظن أنه أنشأ كيانه من أجل البقاء والديمومة، على أساس أنه النسق الأخير للحضارات آن له أن يستجيب للدورة التاريخية وداعي النهائي. من فلسفة التفاؤل إلى التشاؤمية، والعدمية، والفلسفة العدمية تلك التي ظهرت في زمن مبكر مع «نيتشه»، حيث دعت إلى نهاية العقائد والفلسفات وإلى موت الاله من أجل الانسان الأول، وإلى الحياة بما هي مجرد إرادة القوة. بل إن موت الاله سيكون من أجل الانسان الاله نفسه. اكتشاف الاله في الانسان في فلسفة فيورباخ. لتكن بعد ذلك الدعوة إلى الاشتباه وقلب القيم، وعدم الحفاظ على مستوياتها كما في ظاهريات (هوسرل)؛ قلب القيم للدخول بالفكر إلى فضاء الاشتباه والاجمال، ولتنفتح الطريق على فلسفة العدم في بعدها الانساني؛ في وجودية «هيدغر» حيث الموت هدف الوجود الانساني. وحيث الوجود هو العدم في نظر سارتر. وحيث الوجود الانساني عند «كامو» وجود تناقض ولا معقولية ولا غائية. لينتهي الوعي إلى العبث واللا عقل والغثيان... وتتأزم وضعية الوعي الأوروبي مع تفكيكية «دريدا» حيث تغيب فرص المعرفة «الممكنة»، ويصبح الخطاب خالٍ من المعنى. إن الكتابة تبدأ من الصفر عند رولان بارت ـ لا غاية ولا هدف ـ إنها أشبه ما تكون بـ «إفراز بيولوجي صرف».

وفي البنيوية تكتمل صورة العدم مع محاولات اكتشاف البنية في الماركسية عن طريق

رد ماركس إلى هيغل، إلى الشباب ـ ألتوسير. بنيوية اكتسحت اللغة بحثاً عن الأنساق الصوتية والعلامات أو أساطير الشعوب البدائية كما عند ك. ليفي ستراوس Levi Strauss C. بحثاً عن الرمزي والعلمي من وراء الخرافة.

بنية الوعي الاوروبي

في محاولة رديفة للكشف عن بنية الوعي الأوروبي، ارتكز «حنفي» على الطابع الطردي لهذا الوعي. إن البنية هنا هي حصيلة التكوين. ليس هناك بنية سابقة على التكوين، على خلاف الحضارة الاسلامية؛ حضارة مركزية، سابقة.

ومن ثم، لا بد من التحليل التاريخي لمصادر الوعي وبداياته وذروته ونهايته، لكي نكشف عن بنيته.

إلى جانب ذلك،هناك مظهر من مظاهر هذا الوعي؛ القطيعة المعرفية التي ميّزت فلسفة العلوم المعاصرة، وأصبحت مثل «العصى السحرية» في العلوم الانسانية، تفك ألغاز إشكالياتها دونما كلل عقلي.

وهو ذات المفهوم الذي امتد إلى الأطراف، وتبناه ـ أمثال ـ أركون، والجابري... وأسقطوه منهجاً لتراث الأنا. وذلك من أجل التشجيع على إحداث القطيعة مع التراث، تماشياً مع مسيرة الغرب المعرفية. إنهم يريدون تبعاً لذلك إفراغ الواقع من كل وعي مسبق. بدأ المشروع المعرفي الجديد في ضوء خصوصيات العصر. كما تمثله الغرب في مسيرته الفكرية المعاصرة. هذه القطيعة، وتلك الطفرة من الماضي وولوجه عتبة الحاضر، واستئناف حركة الأنا الجديد، هو الذي عرّى الواقع الأوروبي. ودفع بأناه إلى مواجهة العالم، وفهم الواقع خارج تراث عصر الآباء وخارج نطاق الأرسطية. إن الفكر سوف يحل محل الفكر القديم، لفك لغز العالم الذي أمسى أكثر غموضاً للأنا، ومن ثمة، ستبدأ الرحلة مع أشخاص، مع ديكارتية «ديكارت» كانطية «كانط» وهيغلية «هيغل»... اشتقاقات متنوعة لمذاهب مختلفة من خلال «الأعلام».

لقد امتدت هذه الظاهرة لتسقط على واقع فكرنا، لتكون «السينوية» و«الرشدية»... تأسياً «وتقليداً» للغرب. الغرب، ها هنا هو الحاكم، وهو المسيطر عندما تصنف مذاهب الأطراف واتجاهاتها حسب المسطرة الأوروبية، فيكون «هيغلياً» من فكّر بالجدل، و«ظاهراتياً» من رام

تحليل الشعور، وطبقيا من أخذ بالصراع الطبقي، «وسان سيمونيا» من قال بالعدالة الاجتماعية... «فتمت إحالة جميع إبداعات الأطراف إلى المركز، واستقطبت أسماء الأعلام المذاهب كلها [...] فأخذ الفلاسفة الأوروبيون أكثر مما يستحقونه، وأخذ غيرهم من مفكري الأطراف أقل مما يستحقون»[1].

أو أحياناً تكتسح هذه التصنيفات دائرة المذاهب، كالواقعية، والحسية، والبراغماتية، أو يتم ذلك التصنيف حسب المدارس أو مكان المذهب مثل «مدرسة فرنكفورت» و«مدرسة كمبردج»، «مدرسة هيدلبرج»... أو باسم الدولة أحياناً، كالمثالية الألمانية والبرجماتية الأمريكية و... أو حسب الحقب والقرون... كفلسفة القرن السادس عشر أو السابع عشر أو العشرين... أو تقسيمات أخرى، كتلك التي لا يتوانى حتى العرب عن أن ينسبوها إلى بعضهم، كالسربونيون، أو الأنجلوساكسوني الفلسفة، أو مناصر لفكر القرن العشرين «الوجودية»...

إن محاولات حنفي في سبر أعماق الوعي الأوروبي، واستكشاف أنظمته وبناه ظل عسيراً وربما سيعترف في النهاية عن قصوره في الوصول إلى تلك الغاية. إنه سوف يعالج، قضية التنظير العقلي. فبداية قدرة الوعي الأوروبي كانت في تحويل المادة إلى مفهوم ـ تعقيل الفكر. «و تحويل كل شيء إلى عقل». وانتقل العقل أيضاً في أوروبا من «عقل نظري» إلى «العقل العملي». في هذا الصدد يقول حنفي:

«ولم ينقلب على ذلك إلا ماركس في إعطائه الأولوية لتغيير العالم على فهمه وتفسيره. ولكن حتى في هذا التحول ظل مثالياً. فالتغيير عن مقتضيات العقل العملي النظري بمصطلح كانط أو عن تجليات الروح بتعبير هيغل. فالعقل هو الجانب النظري في الوعي الأوروبي. وظيفته التنظير، وتحويل الواقع إلى مثال، والمادة إلى تصور حتى يستطيع الانسان أن يعيش في عالم يحكمه الفكر، الفكر يشرع للواقع، والواقع ينضوي تحت الفكر»[2].

أقول، إن حسن حنفي ربما ـ هنا ـ لم يفهم ماركس. لقد وقع في خلط بين طبيعة «الأولوية» التي يوليها «ماركس» إلى الواقع وتحولاته، في إطار جدلي بحت. إن عملية التحويل التي يقوم بها العقل النظري في نقله الواقع إلى مثال، والمادة إلى تصور، هي من القضايا المسلم بها حتى عند ماركس. وليس فيها ما يخلع تناقضاً في منهجه المادي. إن الموضوعات

(١) المصدر نفسه، ص ١٤٦.

(٢) المصدر نفسه، ص ١٤٧.

هنا تختلف، فيرتفع بذلك التناقض في الجمع بين «أولوية المادة والواقع» وأهمية التجريد. إنه ـ أي ماركس ـ يعلن في رأس المال عن ضرورة ذلك التجريد، إذ من دون تحويل المادة إلى تصور، لا يمكن إعطاء الفرصة لإحكام ذلك الواقع.

إن ذلك العقل الخاص سوف يتجلى في الطفرة الرياضية التي شهدتها أوروبا. رياضيات ما بعد الهندسة الاقليدية. تتجلى فيها قدرة العقل على الخيال والانتاج المجرد، مع ظهور نظرية المجموعات، والكثرة والاحتمالات والجبر الحديث... بل وامتد إلى العلوم الطبيعية ليحولها إلى «رياضية على يد غاليلو». وامتدت إلى العلوم الانسانية مع ظهور «علم النفس العقلي» عند «فولف». ويعتقد حنفي أن تلك العقلانية الأوروبية ما هي إلا «امتداد لعقلانيتنا الاسلامية الاعتزالية الفلسفية الأولى». غير أن حنفي لا يوضح بأي صورة من الصور تم هذا الامتداد. خصوصا إذا كانت مصادر الوعي الأوروبي في «المسيحية» الرومانية واليهودية. وهي نفس المصادر التي تمثلها المدرسة الاسكندرانية، وهما المصدران الأولان لفكر الاعتزال الاسلامي، أي التماس أدوات العقل الفلسفي من الآخر، الذي هو أصل من أصول الفكر الغربي المسيحي. صحيح أن العقل عند المعتزلة قد تبلور بشكل أفرد نهجه الذاتي، غير أن الادعاء بأن العقلية الأوروبية لم تكن سوى امتداداً لتلك العقلية المعتزلة، فذلك تبسيط في تحليل الظاهرة الغربية لا يكفي تبريره بحب «الأنا» والدفاع عنه. وهو ما سنحلله في المرحة الثانية من البحث، تحرياً للموضوعية في خطة ترمي للنقد المزدوج.

إن الفكر والوعي الأوروبي سيعرف نقلة أخرى؛ من مرحلة العقلانية إلى البنى والمتحول. فهيغل سوف يعلن أن المتغير هو المطلق. وكيركيجارد سوف يعطي الأولوية للصيرورة على الوجود، كما سوف يتحدث داروين في الطبيعة عن النشوء والارتقاء. سوف يهيمن فكر الجدل والنشوء والصيرورة على الوعي الأوروبي. غير أن النقلة سوف تحتم على الوعي الأوروبي هذه المرة، القفز إلى نهايته إلى «العدمية». عند نيتشه سيكون عصر العدمية قادم، وعند سارتر سيكون الوجود هو العدم، أما «دريدا» فإن التفكيكية تنتهي إلى عدم. وهكذا فإن الوعي الأوروبي يبدأ من العقلانية إلى العدم «فالعقل بداية والعدم نهاية».

كيف يتم هذا الانتقال، وكيف تتم القطيعة فيظهر الوعي في عريه، وكيف تتم عملية التكوين والهدم في الوعي الأوروبي؟

إن محاولة البحث عن البنيوي والقار في الوعي الأوروبي عملية شاقة، تجعل الباحث

يجهد نفسه ولا يصل إلى نتيجة. إذ كيف يمكن اكتشاف بنية من وراء العفوية والاضطراب، والنسق من وراء الاختلاف والشتات؟! إذن سوف نفشل لا محالة في ضبط تلك البنية من خلال تراكمها التاريخي، أو سوف نصل إلى درجات مختلفة من البنى، لا ندري أيها عناصر البنية الحقيقية. ولعل هذا هو ما وقع فيه «حنفي»، في جهده المتواصل من أجل ضبط ذلك النسق. فمكونات المذهب كما يمكن رصدها عند أكبر التيارات الفكرية المعاصرة، تشمل ثلاثة مباحث: الوجود والمعرفة والقيم. إن إضافة المقدس لا مبرر لها إذ يمكن إدماجها ضمن المباحث الثلاثة من دون إفرادها. أما البنية في المذهب فهي ثلاثية، تقوم على «جدل» الهدم والبناء. يمكن ملاحظة ذلك في مختلف الفلسفات التي تشكل الوعي الأوروبي المعاصر» وفي مختلف صور التعبير عنها. نلاحظ ذلك في الفعل عند هيغل Aufheben في الرفع والوضع، ونراه في قاعدة «الرد» و«التكوين» في الظاهريات، كما رأيناه في «الشك» و«اليقين» الديكارتي. والظاهر والشيء في ذاته عند كانط. غير أن القاعدة الثالثة وراء هذه القواعد «الهدم والبناء» هي «الغائية والجمال» كما هي عند كانط في «نقد ملكة الحكم» أو مركب الموضوع «جدل هيغل» أو «الايضاح» عند هوسرل الهدم والبناء يقومان بتعرية الواقع السابق، ونقده.

- ديكارت نقد الكنيسة وأرسطو أو الفلسفة المدرسية.
- كانط نقد فولف وهيوم.
- هيغل نقد شلنج وفلاسفة التنوير.
- ماركس نقد هيغل.

أما الجانب الثاني من العملية، فهي إعادة صياغة مذهب جديد يتم فيه تجاوز أخطاء المذاهب الأخرى. والجانب الثالث من المذهب يقول حنفي: «هو الجانب المتستر الضمني، فهو الهدف غير المعلن الذي من أجله تم الهدم والبناء». بل إنه «هو الغاية القصوى من عملية التفلسف، البواعث الشعورية [...]»[1].

المشكلة عند «الأنا» تتجلى في استباق بعض مفكرينا إلى ولوج ساحة الصراع تلك، في الهدم والبناء، ضمن ساحات أجنبية «أي الدخول في صراع مجاني، لا يدخلونه إذ يدخلونه وهم مسؤولون. «و الغريب أن يدخل باحثونا ومفكرونا وطلابنا في هذه المعارك وهم ليسوا

(١) المصدر نفسه، ص ١٤٨.

أطرافاً فيها، ويغلبون رأياً على رأي، وبفاضلون بين جزء وجزء، ويفضلون طرفاً على طرف، والحقيقة في الجمع بين الاثنين. ينسون حضارتهم وعقيدتهم التوحيدية وهم في خضم تقليد الحضارة الأوروبية فيقعون أسرى عقليتها المفرقة»[1].

فالهدم مقدمة للتفكير، والبناء لازمة له، والغاية محرك وباعث، وكيف يمكننا تصور نمطٍ أياً كان شكله ومرحلته من الفكر، لا يهدم أو لا يبنى أو لا يتحرك بغائية...! فالبنية العامة تتحول في «استغراب» حنفي إلى بنية خاصة. وذلك ما أراه عجزاً خطيراً في ضبط النسق وملامسة العلاقات!

وبعد كل هذا وذاك، هل ثمة أمل في انبعاث الأنا، من خلف هذا الركام الثقيل. ومن وراء أسوار المحيط العريضة؟. نعم، وفي اعتقاد حنفي سوف يستعرض خليطاً من الأفكار والاتجاهات. يرى أنها تمثل أملاً للأنا. ناصرية «ناصر» والنظرية الثالثة الخضراء، و«لا شرقية ولا غربية» الثورة الاسلامية..فضاء يرسمه حنفي، ويجمع فيه كل من: ناصر والقذافي وكاسترو والخميني ومهدي بن بركة وبن بلا وفرانز فانون، وعلّال الفاسي، ورجيس دوبريه وجيفارا وأميه سيزير...

وفي عالم الفكر والمعرفة، سيكون الأمل في خليط آخر من المفكرين؛ في الطيب تيزيني، والجابري وحنفي نفسه. إن مظاهر الأمل تتجلى في وعي العالم الثالث، في تلك الابداعات الذاتية في كثير من المشاريع التي أردفت عصر الاستعمار، أو تلك التي جاءت ـ عند العرب خصوصاً ـ بعد نكسة ١٩٦٧. وفي الحديث عن المشاريع السياسية لدى دول العالم الثالث، يشيد حنفي بذلك التراث العريض من التنظيرات التي ظهرت في هذه الدول من قبل شخصيات درست في الغرب ونالت اعترافاً منه بها وتبنت وظائف دولية في منظمات أو مؤسسات دولية. مثل عزيز بلال، سمير أمين... وهكذا يعرف عالمنا نظريات جديدة مثل: «التطور اللامتكافئ»، «فك الارتباط»، المركز والأطراف والجبهة الوطنية، والابداع الذاتي..كلها عناوين لوعي جديد بدأ يكتسح مساحة العالم الثالث، حيث كانت حصة الأسد في ذلك للأنا بما هي مركز العالم الثالث، بل وإن «مصر» بالنسبة لحنفي هي مركز هذه «الأنا» بتاريخها العظيم وحاضرها المتميز!

فيما يتعلق بالعالم العربي، فإن المشاريع المعاصرة التي جاءت على إثر هزيمة ١٩٦٧،

(١) المصدر نفسه، ص ١٤٩.

تكون بمثابة عناوين أخرى تنضاف إلى وعينا. وهي تنحصر في مجموعة أشخاص، صنفهم حنفي ضمن مقياس خاص. جمع بينهم على اختلاف اتجاهاتهم، حيث جعل من بعض المشاريع ما هو متكامل وما هو جزئي. إن حنفي يرى في مشروعه وكذا مشروع الجابري والطيب تيزيني، وما هو أقل تكاملاً من ذلك، كما هي مشاريع الحبابي والعروي ومروة، وما هو جزئي مثل ما عند هشام جعيط، وصادق جلال العظم... يرى في ذلك مشاريع للذات. إن مشروع حنفي، شامل، يقبض على التراث ويقف على الحاضر ويرمق المستقبل. ففي مشروعه «التراث والتجديد» يرى نفسه وقد بدأ يمسك بأسباب خلاص الجيل العربي المعاصر. يرى أنه لا بد من «رفع الموانع» في التصورات للعالم وللبواعث النفسية المتراكمة عبر التاريخ. نحن نعترف أن ما تراكم عبر التاريخ لم يكن يشكل الوعي الاسلامي الحقيقي. إنما ليس من السهل على حنفي أن يحول «العقائد» إلى «لاهوت الثورة» في «من العقيدة إلى الثورة» كما يتصور، أو بحث علوم الحكمة في «من النقل إلى الابداع» أو تحويل التصوف إلى رفض وثورة في «من الفناء إلى البقاء» أو إعادة بناء علم أصول جديد يتم فيه إعطاء الأولوية للواقع على النص، وللمصلحة على الحرف، في «من النص إلى الواقع». هنا تكمن أخطر ثغرة في منهج الاستغراب، وسيكون وبحق وإنصاف، الاستشراق ـ على هذا الضوء ـ أكثر اتساقاً وانضباطاً في بعض مدارسه. لأن «أنا» الآخر، كانت تستند على المعطى العلمي المنسجم كمنهج لإلغاء الآخر. إن مشكلتنا قبل «الاستغراب» هي في المنهج. والاستغراب، لم يأت بمنهج. وإنما أتى ألفاظاً مكرورة في ثقافتنا العربية منذ أزيد من (٣٠ سنة) على أقل التقادير. إن «الأنا» في منهج حنفي زئبقي التكوين أو في مسار جليدي شديد الزلق. «الأنا» يكتشف نفسه في «فلسفتنا» و«اقتصادنا» وفي الوقت نفسه، يكتشف ذاته في «العرب والفكر التاريخي». إنها نفس الأنا التي نجدها عند تيزيني والجابري والعروي... إن الأنا عند حنفي وفق هذا الاعتبار تجد نفسها في الشيء ونقيضه؛ في الاسلام وفي الماركسية وفي الليبرالية، على السواء، وإن بدا تناقضهم في أقصييه. إن الأنا هنا لها أكثر من وجه، وهي متنوعة كتنوع البنية. وبهذا يكون الاستغراب قد عجز ـ فعلاً ـ عن تحديد «الأنا» و«البنية» و«الحل». عجز يفتح لعجز الثقافة العربية أكثر من باب، لالتماس تخريجاتها في ضرب من المفارقة. إن الأمل؛ هذا الأمل المنسوج على منوال تعبوي، يجد مبرره في لحظة السقوط المرتقبة للفكر العربي. إنه الافلاس النهائي للحضارة الغربية على كل المستويات. وقد امتد ـ فعلاً ـ الفناء إلى كل مجالات هذه الحضارة. في الفن وحتى في الموسيقى. عندما اغتيل الفن تحت وطأة الحاسوب الآلي. وحيث يرحل الفنان

الانسان ذو الذوق الانساني الحي، ليحل محله الحاسوب. ويقطع الفن مسيرته من «بيتهوفن» الذي مثل «قمة الفن الأوروبي» إلى مستوى الايقاعات البدائية التي ظهرت، لتغيّب المعنى والمضمون من العمل الفني. وكذلك في الفن التجريدي الذي يتوقف معناه على انفعال المتلقي. إن الفن لم يعد يقدم معنى. فالمعنى يبدعه المتلقي. إن الفن أصبح قطعة جافة وجامدة مشلولة. وعاد بذلك الانسان الغربي إلى طفولته.

إن الغرب يواجه الآن أزمة خطيرة، إذ على صعيد المذاهب السياسية والأيديولوجية والقيم الاقتصادية والنزعات العنصرية، انتهى الغرب إلى كارثة، تجسدت في حربين عالميتين، بالاضافة إلى حاجته إلى الموارد الطرفية بعد ارتفاع أسعارها طبقاً للعرض والطلب. الشيء الذي أدى إلى تقلص في القدرة الاقتصادية الأوروبية. في العلوم أيضاً، ساد فهم خطير، أدى إلى «سطوة العلم وثورة المعلومات» مما أنتج طغياناً في الكم على الكيف والمعلومات على الابداع.

فالصراع سيستمر في رأي «حنفي» وسوف يتراوح بين الفرد والجماعة، بين الارادة والعقل بين الحرية والشمولية، على هذا الأساس ينهض التبرير في الاستغراب، لكي يرسم مظاهر الأمل في وعي العالم الثالث.

ومع ذلك كله، ليس ثمة ما يبشر «الأنا» بالخير إذا لم تحدد هذه «الأنا» ذلك. إن سقوط الغرب لا يكفي لبروز «الأنا» أبداً. المسار الأخطر هو في تحديد «الأنا» ضمن شتات من المسارات. سترث «إمامة» الغرب، وتتنازع البقاء، والسطو، والاستكبار مستقبلاً[1]. وهذا هو ما سنواصل استشكاله ونقده في المرحلة الثانية من البحث إن شاء الله.

مبحث ثانٍ:
خطاب الأنا المستعاد: في نقد التهميش

«الأنا» في ضوء المقاربة الأنثربولوجية

تضعنا محاولة الباحث الأنثربولوجي اللبناني د. حسين دكروب أمام شكل آخر من المقاربة للذات العربية والاسلامية يقوم على التحليل والحفر الأنثربولوجيين، في أكثر الاتجاهات الأنثربولوجية نسبية. إننا أمام محاولة ترمي إلى إخضاع المجال العربي والأنا العربية الاسلامية إلى إحدى أكثر الاتجاهات مناهضة للتاريخ، وأكثر الاختصاصات التي حققت ثورتها النهاجية

(١) المصدر نفسه، ص ١٥٢.

في دراسة الكيانات الثقافية الوحشية أو المدعوة بدائية. ومن هنا، مغامراتها وخطورتها. ليس ذلك لأنها أولى المحاولات في هذا الاتجاه، حيث الأنثربولوجيا البنيوية ومفاهيمها وطرائقها ظلت حاضرة في مختلف المقاربات العربية بمستويات مختلفة، بل لأن فرادة هذا الاستدخال الدكروبي تتجلى في أنها تحاول على عكس ما جرى في المقاربات المذكورة، إخضاع المجال العربي والأنا العربية الاسلامية إلى الدرس الأنثربولوجي الخالص، وليس مجرد الاستئناس أو التوظيف الجزئي له كيف إذن تستطيع «الأنا» أو الهوية العربية الاسلامية، بغض النظر عن الاشكالات المنهجية المتصلة بمشروعية هذا الاستدخال الأنثربولوجي البنيوي في حقل الدراسة، وهو ما لا يمكن أن تتجرأ على اقتحامه هذه الأخيرة في المجال الغربي الحديث، أن تستعيد استقلالها ومكانتها المفقودين!

لكي نفهم أبعاد هذا الاختيار المنهجي والأيديولوجي - إذا قبلنا بوصف ألتوسير لها بهذا الوصف -[1] عند الباحث دكروب، فما علينا إلا استيعاب الدرس الأتنولوجي في ضوء ثورته النهاجية التي تمت برسم البنيوية مع رائدها الأنثربولوجي الفرنسي، كلود ليفي ستراوس. واستيعاب السؤال الأنثربولوجي في أسيقة الصراع الأيديولوجي والتحولات الابستيمية والبارادیغمية في حقل العلوم الاجتماعية. وذلك لسبب بسيط، ألا وهو أن هذا السؤال لم يحسم بعد، بل إنه لازال يثير تساؤلات حتى في إطار العلوم الاجتماعية في المجال الغربي الذي انطلق منه وعلى أرضية مقولات العلم الأوروبي اكتملت تأسيساته. كيف - إذن - استطاع دكروب أن يتفادى كل هذه الاشكاليات والتحديات التي يطرحها السؤال الأنثربولوجي في مجاله الأم، باعتباره - والتعبير لدريدا- علماً أوروبياً. أو بالأحرى كيف يستطيع دكروب أن يعيد إخراج السؤال الأنثربولوجي كي يجعله في حالة انقلاب قصوى ضد مؤسسيه أنفسهم، بل وما هو الجديد في هذا القلب؟!

هل بإمكان الأنثربولوجيا أن تعيد الذات العربية الاسلامية، هذه «الأنا» الجريحة، من الهامش الذي أردتها فيه المنظورات التصنيفية - والأنثربولوجيا هي في ذاتها تصنيفية -[2] إلى

---

(١) يلاحظ هذا الوصف في بعض نصوص الفيلسوف الفرنسي لوي ألتوسير Louis-Altusser؛ انظر على سبيل المثال نقده الموجه ضد ليفي ستراوس، في كتابه: 'Ecrits philosophiques et politiques' ص ٤٧٠، ج٢ - ط ١٩٩٥ ستوك/إميك.

(٢) يقول لوي ألتوسير: «الإيديولوجيا الإتنولوجية للمجتمعات البدائية، كونهم فضلا عن الخصوصية الصلبة لهذه المجتمعات وظواهرها، بدائيين ليس على نحو نسبي فحسب، بل بدائيين مطلقاً». انظر Altusser, louis ; Ecrits philosophiques et politiques, 470 tome II Edition-1995 stock/IMEC.

مركزيتها أو على الأقل إلى أرضية متساوية في ضوء نسبية الثقافات. قد تكون سهولة هذا الاختيار نابعة من كون الأنثربولوجيا أصلاً، هي علم نشأ في محاولة لفهم المختلف ثقافياً وحضارياً أو الانتصار لأنماطه. لكن خطورة هذا الاختيار ـ التي يمكن أن تجعله ينقلب رأساً ضد كل الغايات المرسومة أمامه ـ تكمن في تحديين، هما ما سيجعل الباحث في وضع أصعب مما يتيحه مجرد الاختيار السهل، لمنهج يقرّ بنسبية الثقافات:

أولاً: ما مصير التقدم والتنمية والحداثة في مجالنا العربي، إن نحن قبلنا أن نقدم هذه «الأنا» خارج منطق تاريخيتها؟ الخصيمة للتموضع الأنثربولوجي؟!

ثانياً: إن ليفي ستراوس رائد هذه الأنثربولوجيا الأكثر تسامحاً وربما الأكثر إصراراً على الحق في الاختلاف الثقافي وانتصاراً للهوامش، هو نفسه يقف من الاسلام ـ المكون الأكبر لهذه «الأنا» الجريحة ـ موقفاً سلبياً غرائبياً؟!

كيف يتسنى إذن، للباحث دكروب أن يتغلب على كل هذه الاستحقاقات التي يفرضها اختياره المنهجي؟

في السؤال الأنثربولوجي أولاً:

يقبل حسين دكروب بإخضاع «الأنا» إلى السؤال الأنثربولوجي. لكن، ترى، في أي وجهة أنثربولوجية يتعين إخضاع «الأنا»، لا سيما وأن الأنثربولوجيا ـ هذا العلم الأوروبي ـ إنما هو علم يتقصد تكوين معرفة بالشعوب «البدائية». فهل سيقبل دكروب بأن تتنزل «الأنا» منزلة «الأنا» البدائي موضوع الدراسات الأنثربولوجية؟! أو بتعبير آخر، هل الأمر يتعلق بتواضع «الأنا» وقبولها بالنزول أم إن الأمر يتعلق بإعادة تشكيل السؤال الأنثربولوجي لكي يصعد في اشتغاله إلى منزلة «الأنا» التاريخي التقدمي؟ هنا يبرز الاختيار الدكروبي في تبني واضح لأنثربولوجيا ليفي ستراوس. وذلك من خلال القطيعة المعرفية التي أحدثتها هذه الأخيرة مع الأنثربولوجيا الكلاسيكية، لاسيما أنثربولوجيا ليفي بروهل، الغارقة في الأحكام التصنيفية، والتي جعلت من الأنثربولوجيا علماً للاستعمار. ويظهر هذا التبني في تمثل موقف ستراوس نفسه من مصطلح «الشعوب البدائية» ـ الذي عادة ما يضعه بين قوسين ـ معتبراً الحكم على الآخر على قاعدة المقايسة إلى «الذات» أمراً غير علمي وغير أخلاقي. من هنا، يقول دكروب: «لقد تحفظنا منذ البداية حول استعمال مصطلح «البدائية» وصفاً للشعوب التي تتناولها الأنثربولوجيا بالدراسة، لقد وضعناه بين مزدوجين حذراً وتنبهاً لعدم جواز ومشروعية قياس درجة التطور عند بعض الشعوب

بالنسبة لما هو حاصل عند شعوب أخرى. فمجرد تسمية هذه الشعوب «بدائية»، نكون قد لجأنا إلى حكم تقييمي مسبق بصدد هذا «الآخر» المختلف نسبة إلى أي مقياس هذا «البدائي» هو «بدائي»؟ واستناداً إلى أي منظور علمي أو تاريخي أو أخلاقي يستطيع العلم ـ أي علم إنساني ـ اللجوء إلى قياس «الآخر» انطلاقاً من الذات؟ ذلك أن كل جماعة بشرية تتطور نسبة لما يمليه عليها نسقها الحضاري الخاص من محددات ومن حركية تاريخية ـ مرئية كانت أم كامنة، متسارعة أو بطيئة ـ... »[1].

وبذلك يتحدد منظور الباحث دكروب إلى التاريخ، لا بوصفه قابلاً للتحول إلى معيار للمقايسة المذكورة، طالما أن أنثربولوجيا ليفي ستراوس، ستتيح إمكانية للباحث للدخول في نقاش مع النزهة التاريخية (التاريخانية ـ Historiciste)، بناءً على افتراض تعدد وجهات ومسارات التاريخ. فيصبح الاختلاف حتى على صعيد النمو والتطور هو حسب ما تمليه حاجة الانسان في المجال، لا قدرته ونجاحه على ضبط القوانين التاريخية واحتوائها أو التكيف معها. وبهذا تصبح مسألة التقدم أو النمو مسألة ربما تقع في دورة الاختيار لهذه الارادوية التي تمانع ضد جبر التاريخ وسننه. لقد اختارت هذه الشعوب طريقها الخاص في تكيفها مع تحديات المجال والمحيط، ومن حقها أن تختار ذلك. بل، ومع كل اختيار تكون قد عبرت عن إحدى ممكنات رفع التحدي، وعن عقل راجح لا يقل فعالية عن الآخر. فالسؤال الأنثربولوجي هنا، وإن بدا نابعاً من خصوصية مجال الاشتغال وحصيلة تأملات خاصة، فهو إذ يشمل كافة المجتمعات، يعني أنه أصبح علماً للإنسان. وقد كان ذلك غاية ما يصبو إليه ستراوس نفسه. ويتبنى دكروب هذا الموقف، معبراً عنه بالقول: «بهذا المعنى، فإن الأنثربولوجيا تطمح لاكتساب الشرعية العلمية بما هي نمط في المعرفة «الخارجانية» للأشكال الحضارية «الأخرى»؛ إنها أداة لدراسة واكتشاف مختلف المؤسسات والممارسات التي يعايشها الكائن البشري مع ما تولده من أنساق الفكر والرموز والطقوس المرادفة لحركيتها»[2].

وقد شكل ذلك أرضية مناسبة فتحت فضاءً جديداً أمام الباحث دكروب، كي يواصل ثورة السؤال الأنثربولوجي في ثوبه الجديد ومداه الأوسع والأشمل، ابتغاء إعادة إنتاج ميدان الأنثربولوجيا.

---

(١) محمد حسين دكروب، **الأنثربولوجيا: الذاكرة والمعاش**، ص ٦ ـ ٧ط٢ ـ ١٩٩١م دار الحقيقة ـ بيروت.

(٢) المصدر نفسه، ص ٧.

ويقوم مشروع إعادة إنتاج هذا الميدان على أرضية شديدة التعقيد، وبعملية مزدوجة، بعضها يهدف تقويض الشروط التاريخية والمعرفية الاستعمارية، المكونة لهذا الميدان الأنثربولوجي، محل النقد. حيث تحولت الأنثربولوجيا إلى أداة لخدمة الاستعمار عبر ضبط أوليات الحركة التاريخية للمجتمعات المستعمرة. أما الوجه الآخر لهذه العملية المزدوجة لإعادة إنتاج ميدان الأنثربولوجيا، فتهدف إلى تقويض النقيض الموضوعي للاتجاه الأول؛ أي الدخول في نقد مع الأنثربولوجيا الماركسية، الساعية إلى دراسة أواليات المجتمعات «الجامدة» تاريخيا: «إنني أرى أن الأهمية القصوى يجب أن تصب اليوم وذلك ضمن عملية إعادة إنتاج الميدان الأنثربولوجي بما يحتوي من مفاهيم نظرية ومناهج مختلفة ونتائج... باتجاه القبض على المحددات التي تتحكم بحركة الاجتماع العربي الاسلامي بما يحتويه من تشكيلات اجتماعية مختلفة، قرابية عصبية، مللية مذهبية وطائفية، عرقية حضارية اقتصادية سياسية وثقافية. إن هذه العملية يمكن أن تتيح لنا إنتاج معرفة معمقة في المجال الداخلي للكتلة البشرية العربية الاسلامية، يمكن لها وحدها المساعدة في صياغة أنثربولوجيا تدرس هذه المجتمعات ليس بهدف السيطرة الاستعمارية عليها ولا بهدف فرض نموذج تاريخي شمولي لتطورها (الماركسية)»[1].

لقد تحدث دكروب عن الجهد النظري إياه، بوصفه مشفوعاً بأمرين: أحدهما، الهاجس النظري، والآخر يتعلق بالوعد المنهجي الذي طالما تحدث عنه. ويتلخص الهاجس النظري في الضرورة المنهجية والمعرفية التي يحددها السؤال الأنثربولوجي نفسه بين «النظرية» و«المعاش». فأمام جملة الظواهر الاجتماعية يبدو المثقف في حيرة من أمره. فهو أمام خيارين: إما أن ينخرط «مثقفاً عضوياً» في المجتمع المحلي، وينتج نصاً نظرياً لفهم المعاش واستيعابه أو الاحتماء بالنص السوسيو ـ أنثربولوجي الأوروبي، على خلفية التنكر للأسبقية التاريخية والأنساق الحضارية المختلفة. وهو الأمر المتاح على أساس «الصناعة النظرية التحويلية»[2].

ويتجلى الوعد المنهجي للباحث في أفق تقويض نظرية العامل الواحد، وإشراك جملة العوامل الأخرى في مشروع قراءة تنفتح على المعاش بكافة ظواهره ومناخاته وحقوله. على هذا الأساس يتهم دكروب، المثقف العربي المعاصر، بالقيام بما كان قد فشل فيه الاستعمار. وذلك

(١) المصدر نفسه، ص ٩.

(٢) المصدر نفسه، ص ١١.

عبر تبني طريقته في تدمير المجتمع المحلي. هذا التدمير والتشويه مهما بلغ أثره في المجتمع الأهلي المحلي، يظل عديم الجدوى، مادام المعاش، هو من الصلابة والممانعة، بحيث يستطيع إعادة نفسه ضمن شروط أكثر قوة وصلابة وفاعلية.

السؤال الأنثربولوجي في المجال العربي، ومعوقاته الابستمولوجية.

لعل أولى الاشكاليات التي يطرحها سؤال الأنثربولوجيا في المجال الانساني، هو هذا الوضع المفارق، الذي يجعل الانسان محور تساؤل إشكالي للإنسان نفسه. فالأنثربولوجيا بوصفها علم الانسان، تجعل المسافة العلمية الموضوعية بين الدارس والمدروس متماثلان. ما يجعل الأمر موصولاً بفعل الاحساس. طالما، لا إمكان لقيام معرفة موضوعية على أساس رسم مسافة بين «الأنا» كدارس للظاهرة و«الأنا» كموضوع للدرس. إن الأمر يتعلق بقراءة كائن يمتلك هذا الاقتدار الخاص على إدراك كنه وجوده الحضاري. فيمكن القول إذ ذاك، بأن الانسان، هو الكائن الذي يتميز بهذا النوع من الادراك: «إن من البديهي أن يكون الاحساس بالذات الحضارية وإدراك كنهها صفة ملازمة للفعل الانساني، بهذا المعنى فقط، فإن الانسان حينما يتوصل إلى الاحساس بذاته الحضارية على أنها مشكلية، فإنه يكون في هذه اللحظة تحديداً، قد توصل إلى امتلاك فكرة ما عن أنه هو نفسه موضوع التساؤل. إن هذه الفكرة هي التي تعطي الانسان فرادته وتميزه عن باقي الكائنات. إنه الكائن الوحيد الذي يكتسب الاحساس بالنسبة إليه معنى الاحساس بالذات، وهو نتيجة لذلك وحده القادر على خوض غمار المواجهة مع موضوع جوهر الذات وكنهها الحضاريين بما يتصف به من حالة وجودية مركبة، مزدوجة الايقاع: الوجود الواعي والوجود اللاواعي»[١].

ليس ذلك هو الاشكال الوحيد الذي يعترض الأنثربولوجيا، بل هناك ما يتصل بعلاقتها المبهمة، وربما المناهضة، أحياناً، للتاريخ. وبما أن دكروب قد حدد اختياره على أساس الأنثربولوجيا البنيوية في ثورتها الكوبيرنيكية مع كلود ليفي ستراوس. وهي ثورة مزدوجة، وجه منها مناهض للنزعة البنيوية المغرقة في استقالتها عن التاريخ، ووجه منها آخر، مناهض للنزعة التاريخية (التاريخانية) في محاولتها لابتلاع النشاط الجمعي والواعي للمجتمعات البشرية. يرفض دكروب بناءً عليه، الوقوف سلبياً من علاقة الأنثربولوجيا بالتاريخ. فلا وجود لفعل بشري مهما

(١) المصدر نفسه، ص ٢٠.

كان إلا في قلب هذه التاريخية. فالذي يميز بين مجتمع أو حضارة وأخرى على أرضية «تاريخية» ليس هو امتلاك إحداهما لنص مكتوب يؤرخ لها، وعدم توفر الأخرى على نص مكتوب. إن كل كيان جماعي إلا وله تاريخ. وإنما الاختلاف «النوعي بين حضارة وأخرى لا يكون أبداً حول التاريخية أو عدمها، إنما هو أساساً في أشكال التعبير عنها، فالمجتمعات التي عرفت الكتابة وسيلة في التعبير عن الحركة التاريخية لنسقها الحضاري أفرزت الشكل النصوصي واسطة لقراءة تاريخيتها، أما المجتمعات الأخرى التي لم تعرف هذه الوسيلة (الكتابة) التعبيرية، فهي قد ابتدعت أشكالاً رمزية متنوعة في الدلالة عن تاريخيتها، وذلك بتنوع العناصر التي يتشكل منها اللاوعي الجمعي الحضاري»(١).

على هذا الأساس تتأكد مكانة التاريخ في أنثربولوجيا دكروب الستراوسية، باعتبار الانسان في نهاية المطاف، كائناً تاريخياً، وبأنه «الوليد التاريخي للتطورات الواعية وغير الواعية المترجمة في تجارب واقعية، فردية أو جماعية، تعبر عن نفسها في سلسلة لا متناهية من الصور والتداعيات، الطقوس والممارسات الدينية المختزنة في أعماق الذاكرة الجماعية الشعبية، المصدر الحقيقي لابتكار النزعة المنطقية الجمالية في الفكر البشري»(٢).

وهذا ينقلنا إلى الثقافة نفسها بوصفها هنا تعبيراً عن الشكل الحضاري الذي يتم من خلاله التعبير عن المعاش والتاريخي في التجربة الانسانية. الثقافة هنا بمظهرها المزدوج، التفكير والاحساس من جهة والتعبير عن التكيف في المحيط من جهة أخرى. هذه الثقافة تجد إمكانية تجددها ونموها في صلب الذاكرة الجماعية الشعبية، تلك «التي تلخص في كل لحظة من لحظات زمنها المتعاقب عبر الأجيال، أرقى أشكال التعبير عن التجربة التاريخية للذات الحضارية عند الكائن البشري»(٣).

فالتعبير عنها يكمن في جعبة هذه الذاكرة الجماعية حيث يتم بصورتين مختلفتين: أي تارة يكون التعبير عما هو معاصر في ذاكرة الشعوب، وتارة يكون تعبيراً عما هو تاريخي. فالتعبير عما هو معاصر يتمّ بواسطة الأيديولوجي، بينما يتم التعبير عن التاريخي بواسطة الرمزي. إن الذاكرة الجماعية عبر تعبيريتها الرمزية ترمي إلى حماية التاريخ الموضوعي لهذا الوجود

(١) المصدر نفسه، ص ٢٣.

(٢) المصدر نفسه، ص ٢٥.

(٣) المصدر نفسه، ص ٢٨.

اللاواعي، حامية بنيتها ووحدتها. أما من حيث تعبيريتها الأيديولوجية فهي تؤمن ما به يتم تبرير وجودها الواعي ضمن نسق حضاري. ولا بد من استيعاب هذه الجدلية بين مستويين من التعبير، لأنهما وحدهما يؤمنان العلاقة الممكنة بين البنية والتاريخ.

وعليه يبدو أن ما تنطوي عليه الذاكرة الجماعية من تراث رمزي له مدخلية في تحديد الواجهة الثقافية للحاضر. «إن الماضي يتدخل على مسرح الحاضر ليس بهدف «فرض» تشكيلات، هي بقايا لزمن خلا واندثر، بل على العكس من ذلك؛ فإن الماضي «ينبعث» ويعيد إنتاج «حضوره» من خلال أكثر المظاهر تنوعاً للعادات والتقاليد والمعتقدات السابقة في الزمن والتاريخ»[1].

ومن هنا نستطيع التمييز بين ضربين من الايديولوجيا: الايديولوجيا (الوهم) والايديولوجيا (العلم). والمحدد لهما هو وضع «الرمزي». فالرمزي هو الذي يحدد الايديولوجي[2]. ربما هذا ما يميّز بين المجتمع الذي استطاع أن يجعل من الكتابة شكله الرمزي للتعبير عن حركة المعاش في صورة أيديولوجيا مكتوبة. بينما الايديولوجيا في المجتمع الشفهي هي نص معاش. إنها بالتالي، قراءة مباشرة لهذا الرمزي، تجعل المجتمع الشفهي المدعو «بدائي» في منتهى التوافق والانسجام بين التاريخي والراهن. وهذا يعني أن محاولة استكشاف حركة المعاش لا تتوقف على النص المكتوب بالضرورة، طالما أن الكتابة ليست وحدها الشكل الرمزي التعبيري الوحيد، بل هناك النص غير المكتوب؛ أي النص المعاش. وإن أي قراءة لا تكون علمية لأي نسق حضاري واجتماعي إلا إذا تحققت قراءة النص الحضاري «ببعديه التاريخي والمعاش وبمختلف أشكال التعبير الرمزي عنه»[3].

وإذن، آن الأوان لطرح السؤال الأنثربولوجي على المجتمع العربي والاسلامي، بعد أن ظل هذا السؤال نفسه غائباً؛ بل وغير قادر على التحرر من سلطة الآخر ومركزيته وأحكامه التصنيفية. سوف يضعنا دكروب أمام ضرب من الأنثربولوجيا الداخلية، وحدها كفيلة بأن تضعنا أمام فهم شامل للنسق الحضاري لهذه «الأنا» العربية ـ الاسلامية. غير أن ذلك لا يعني انغلاقاً تاماً بحيث لا يمكننا عبر هذه الاحاطة الأتنولوجية الجوانية، والقراءة للنص الحضاري المعاش

(١) المصدر نفسه، ص ٣٣.
(٢) المصدر نفسه، ص ٣٤.
(٣) المصدر نفسه، ص ٣٥.

عبر ذاكرته الجماعية، أن نفهم ما هو خاص بحضارات أخرى. إن هناك على كل حال مشتركاً داخل ما هو خاص. وهذا يمكن تحققه عبر فعل التثاقف، «إن النسق الرمزي الخاص بحضارة ما، يعطي بعداً جديداً لفهم الأنساق الرمزية الخاصة بحضارات أخرى، من خلال الكشف على عنصر «التثاقف» فيما بينها، وصولاً لما هو مشترك في مصدرها التاريخي اللاواعي، بهذا المعنى، فإن الرمزية ليست فعلاً غائياً، بل فعلاً شكلياً، أي إن معناها يتموضع في الشكل الخاص الذي يعبر هذا الفعل بواسطته عن يقينه بالشكل المرئي، بحيث تصبح الثقافة التعبير عن البحث الدائم عن الأشكال في مضمار العلاقات الفعلية مع العالم المعاش، وتصبح الرمزية من ناحية أخرى، المظهر التعبيري الجماعي المبتدع من قبل الفكر البشري بهدف إعادة اكتشاف «اللغة المنسية» وليدة المحتوى اللاواعي وغير المرئي في ذاكرة الشعوب»[1].

باكتشاف هذه اللغة المنسية ـ وهو تعبير استعاره دكروب من إريك فروم ـ يمكننا الحديث إذن، عن أشكال حضارية متنوعة، كلها بمثابة حلول متاحة للنوع في عملية التكييف المفروض، والبحث عن التوازن. فيغدو السؤال الأنثربولوجي آنئذ، ممكناً طرحه على المجال العربي والاسلامي، بعد أن ظل غريباً عنه، أو خاضعاً له على خلفية الأنثربولوجيا الكلاسيكية الاستعمارية التصنيفية. وعلى الرغم من أن دكروب يعي خطورة هذا السؤال، حينما يتعلق الأمر بالمجتمع والثقافة العربيين والاسلاميين، إلا أنه يرى إمكانية التغلب على هذا الاشكال المنهجي، من خلال الافادة من حد أدنى من مفاهيم هذا العلم، لفهم أشمل وأعمق بالنسق الحضاري للمجتمع الأهلي المحلي. وذلك عبر استراتيجية إعادة إنتاج الميدان الأنثربولوجي ذاتياً، والتحرر من هيمنة «الاراءة» الخارجانية على حد تعبير الباحث. إن التغلب على المأزق الذي سبق وأثاره هشام جعيط في كتابه الموسوم بـ «أوروبا والاسلام» هو أمر ممكن إذا استوعبنا ما تقدم، وتحديداً عبر التخلص من سلبيتين: الأولى تتعلق بالنظرة الخارجانية للغرائبي الذي يمثله النسق الحضاري المحلي. والثانية تتعلق بحالة الاطمئنان والاكتفاء الحضاري الذاتي المانع من إحداث التحول والتقدم. فلن يعود بعد ذلك المجتمع الخاضع للسؤال الأنثربولوجي مكتفياً ولا غرائبياً، بل قادراً على تحقيق فهم بنسقه الحضاري المحلي، وقادراً على تحقيق فهم بالآخر المتفوق، وقادراً على الانخراط في دورات التقدم والحداثة. ومن هنا، يمكن للسؤال الأنثربولوجي أن يصبح

(١) المصدر نفسه، ص ٤٣.

سؤالاً شاملاً للمجتمع «العربي» نفسه، وفي كل مكان تصبح فيه الدهشة والتعاطف أمرين ممكنين. وعلى حد تعبير هشام جعيط ـ ربما الأب الروحي لهذا الانتهاك الدكروبي للميدان الأنتربولوجي ـ : «حقيقة، إن النظرة الأنتولوجية جديرة بأن تطبق على كل المجتمعات بما فيها المجتمع الغربي في كل مكان يمكن بروز الدهشة والتعاطف. في كل مكان هناك حفظ لخلايات نوعية وبدائية تظهر في العادات والفولكلور ونمط الحياة»[١].

لقد عمل الباحث على دحض موقف رائد الأنتربولوجيا البنيوية، كلود ليفي ستراوس، بخصوص واحدة من المواقف الستراوسية غير المبررة أنتولوجياً، من الاسلام. مسلطاً الضوء على أهمية المتكون الديني في حضارة الشعوب وأيضاً على أهمية الوحي الديني والاسلام في الثقافة العربية. من حيث إن الاسلام مثل «المصدر الوحيد لتجربة التحول والتغيير عند العرب في الجزيرة العربية»[٢].

إن المفاهيم الكبرى التي أرساها رائد الأنتولوجيا الجديدة ـ ليفي ستراوس ـ كفيلة بدحض أحكامه المتسرعة ضد الاسلام، كما ظهر في تلك الفلتة التي أوراها في مداراته الحزينة: Les tristes tropiques.

وقد تصدى الباحث إلى الموقف المذكور مديناً إياه وفق القراءة المباشرة للنص الحضاري المحلي ببعديه، الزمني والأيديولوجي. إنها إدانة للأنتولوجيا وليس للسؤال الأنثربولوجي نفسه.

إن إخضاع الآخر نفسه للسؤال الأنتربولوجي، يجعلنا نفهم الدوافع اللاشعورية العميقة للموقف الأوروبي من الاسلام. والأنتولوجيا نفسها ليست بعيدة عن تأثير هذه الخلفية السحيقة. بل ربما كانت الانتولوجيا كغيرها من العلوم الاجتماعية الأوروبية، تعبيراً عن هذه الذاكرة الجماعية التاريخية. هكذا ينقلب الدرس الأنثربولوجي الستراوسي على صاحبه، ويدان على وفق

---

(١) هشام جعيط: «الإسلام وأوروبا» نقلا عن الأنتربولوجيا «الذاكرة والمعاش» ص ٤٩. ومع أنني اعتبرت هشام جعيط هو الأب الروحي للفكرة التي أسست للاختيار الدكروبي الرامي إلى إعادة إنتاج الميدان الأنتربولوجي بما يجعل السؤال الأنتربولوجي شاملاً للمجال الأوروبي نفسه، فإن ذلك في حدود المجال العربي، وإلا، فإن هذا النوع من الإشارة لوجود أنماط بدائية في المجتمع الغربي الحديث، سبق إليه نقاد غربيون، ما يؤكد على أن أسئلتنا ليست جديدة كل الجدة كما ندعي، انظر على سبيل المثال:

Gazeneuve, Jean: **Dix grandes notions de la sociologie**, p : 117, éditions du seuil 1976.

(٢) محمد حسين دكروب، المصدر نفسه، ص ٥١.

مقولاته. يقول دكروب في هذا السياق: «إننا نرى، أن هذا النموذج الفكري الغربي في التعاطي مع الاسلام، يندرج أساساً ضمن السلسلة التعبيرية المعبرة عن الأعماق السحيقة للذاكرة التاريخية الأوروبية، والتي استقرت في شكلها المعاصر ـ الرأسمالية والاشتراكية بتعبيراتهما الأيديولوجية المتنوعة ومنها الفكر الاثنولوجي ـ دون انقطاع حدّي مع الزمن الاغريقي ـ الروماني لحظة فصله للدين عن السياسي، لكي يستحيل هذا السياسي «عقلانية مجردة» ترتد ممارسة تسليطية، داخلية وخارجية، على ما هو إنساني في مسار الحضارات والشعوب»[1].

إن فعل التمركز وتهميش «الآخر» وإخضاعه للسؤال الأنتربولوجي على خلفية هذا النفي، هو تعبير عن ذاكرة جماعية تاريخية سحيقة. بل إن «رفض الآخر، ذلكم هو العنوان الرئيسي للتاريخ الأوروبي الحديث، رفض الآخر «الداخلي» وتحويله إلى عامل يبيع قوة عمله من الرأسمالي بصدد إنتاج «فائض القيمة»، وصراع «طبقي يؤدي إلى «تعويم» هذه العلاقة الاستغلالية بينهما (...) هكذا اندفعت أوروبا إلى السيطرة على أجزاء كبيرة من العالم...»[2].

إن مشروع دكروب، هو تمثل ووفاء للسؤال الأنثربولوجي في مفاهيمه الكبرى خارج التحكم الذهني للمشروع الأتنولوجي الغربي الرامي إلى تحقيق قراءة عن الآخر بوصفه الهامش، وبوصف قراءة نظير هذه الأخيرة، هي مقدمة لاستيعاب هذا المدهش والغرائبي، وربما كطريق لاستعماره. وهو أيضاً وفاء للنص المحلي. إن دكروب يفتح الآذان لكي تنصت للنص المحلي كما هو، للتعبير عن نفسه وفي فهم فلسفة الاسلام[3]، وفي إعادة إنتاج الميدان الأنتربولوجي الخاص، «هكذا، إذن، تتأمن لدينا، العناصر الأولية في صياغة المشروع الاتنولوجي المحلي الكبير، إنها في ضرورة العودة إلى النص الأهلي المحلي، نصاً متجسداً في حركة الواقع التاريخية والمعاشة»[4].

إنه الميدان الذي سوف يشهد على أن «الوحي الديني» نفسه هو ضامن وحدة البنية

---

(١) المصدر نفسه، ص ٩٥ ـ ٩٦.

(٢) المصدر نفسه، ص ٩٧.

(٣) علينا حينئذ أن نتحقق إن كان ما يبدو تعبيراً للنص المحلي عن نفسه، هو بالفعل كذلك، أم إنه مجرد تقمص واستدماج ماكر لقراءة الآخر للنص المحلي. مثل هذه القراءة المنقولة عن الغرب والتي تنسب للذات ثم سرعان ما تصبح إبداعاً وقراءة محلية، جاري بها العمل في الفكر العربي الإسلامي المعاصر. وهي بحق، ظاهرة فريدة من نوعها!.

(٤) محمد حسين دكروب، المصدر السابق، ص ١٠٠.

الثقافية العربية والاسلامية وضامن توازنها. ومهما تنوعت أشكال هذه الثقافة، فهي تقوم في صلب الوحدة التي يحددها الوفاء «للوحي» في تأثيراته الايجابية[1].

يفترض الباحث دكروب، أن نجاح هذا المشروع متوقف على تحرر الثقافة العربية الحديثة من عقدة النقص. على أن معرفة الآخر نفسها تنطلق من معرفة «الأنا». إن «الأنا» تتمظهر مع الباحث دكروب بوصفها انبثاقاً أنثربولوجياً في أفق ما يمكن أن نسميه بالحق في التمظهر الأنثربولوجي وفي استعادة السؤال الأنثربولوجي في أفق إعادة إنتاج الميدان الأنثربولوجي الخاص. ترى هل وفق دكروب إلى تخليص السؤال الأنثربولوجي من مأزقه. وهل حقاً مجرد تحرير هذا السؤال من تمركزه أو فك علاقة الأنثربولوجيا بالاستعمار، كافٍ لإطلاق السؤال وتحريره. أليس ثمة مآزق معرفية خاصة بالسؤال نفسه بغض النظر عن استدماجه في سياق المركزية الغربية بوصفه علماً للاستعمار الأوروبي. وهل إن الدفاع المستميت للتاريخ العربي والاسلامي، ووصفه بالبريء والمعصوم، أمر مستساغ أنثربولوجياً، وإن كان فيه جناية على منطق التاريخ الذي ينقد مصادره ويحقق في وقائعه. هل سنجد في الأنثربولوجيا ملاذاً للهروب من ضغط التاريخ الذي يفرض علينا مهاماً أعقد مما يتيحه النص المحلي. وهل إن مجرد الحديث عن الحق في الانفتاح على النص المحلي أنثربولوجياً كافٍ لمنح ضرورة التحقق من هذا النص ونقده تاريخياً أيضاً؟[2] إنها بالفعل، تساؤلات كثيرة، سوف يكون لنا معها وقفة تحليلية ونقدية في المرحلة الثانية من البحث.

الأنا ومازق «العدوى»: في نقد الحداثة الممسرحة

يكاد يكون موضوع الحداثة من أكثر القضايا التناقضية التي يتزاوج فيها الوهم بالحقيقة، والمستحيل بالممكن؛ والتي خامرت العقل العربي ولا تزال من حيث هي مطلب ما فتئ يتمنع عن التحقق في المجال العربي. وذلك بفعل الجوانية الممزقة والمتصارعة، وبفعل البرانية المهيمنة المتربصة. تتواطأ الجوانية الممزقة مع البرانية المهيمنة، لتجعل من الحداثة وهماً يراد له أن يتم تحت درجة الصفر للنماء الطبيعي وتحت رعاية مركزية محكمة. أي تحويل الحداثة من

---

(١) المصدر نفسه، ص ١٠١.

(٢) لقد سقط محمد حسين دكروب في مأزق التبرير، أثناء حديثه عن تاريخ الحروب العربية، حيث حاول تصويره ضمن رؤية تبجيلية لم تقف على الهنات أو الأخطاء أو المنزلقات. القراءة اللاتاريخية التي تجعل من التاريخ الخاص، تاريخاً معصوماً.

مطلب تاريخي إلى أيديولوجيا استئصالية أو «فانتازيا» غربية «ممسرحة محلياً». إذ سرعان ما تحولت الحداثة بالنسبة للأطراف إلى إشكالية أوضاع بنيوية تناقضية، وإشكالية إعاقة مبرمجة، لا إشكالية نزوع ثقافي للمفارقة أو موت الاحساس بالتعاصر. وهذا حقاً ما يجعل لمفهوم النهضة معنى لا تاريخياً، بمقدار ما يستمر في «مانشيطات» أيديولوجيتنا العربية المعاصرة، يوسع من الهوة الفاصلة بين هذا الفكر وأزمته. فالمجتمع المحلي بشكل أو بآخر، غدا مدركاً واعياً تماماً بمتطلباته وضروراته. لكن ما وراء مشروع النهضة، ثمة مركز رابض على إمكانات النماء، وصي متلصص على كل ما يجري في العالم. إذ منذ أقام الغرب مركزيته، وهو يرى في نهضة الجنوب أو نماء الشرق، خطراً حضارياً وتهديداً أمنياً طالما أن مركزيته حاكية عن أن جوهر الحضارة الغربية هو جوهر «أمني».!

مثل هذا الوعي التام بلعبة المركز اللانهائية نجده حاضراً بقوة عند د. غريغوار مرشو، وهو يسعى إلى إعادة تأثيث الموقف الثالثي أو المشرقي الممانع اتجاه أوهام التغريب ومشكلة الفصام الحضاري في المجتمعات المحلية. أطلت الألفية الثالثة علينا بمزيد من الاستفحالات، فيطل علينا غريغوار بمزيد من الاصرار على تقويض سياسات وثقافات المركز، وتسويق العالم الثالثي أو المشرقي للأسئلة والأجوبة المعلبة الآتية من الغرب المصنع. وهي لعبة لتسليع الخيارات والأنماط الحضارية وتسويقها في أفق أمسى أخطر وأكثر تعقيداً من السابق. لقد حلت العولمة في قلب غرب ممركز، وفي عالم لا يزال محكوماً بمعادلة صراعية أزلية وميزان في العلاقات الدولية مختل. فكانت العولمة هي النقطة التي أفاضت الكأس في هذا المشوار التمركزي الطويل. فهل يمكننا بعد ذلك اعتبار ما قدمه غريغوار متقادماً، بحجة أن مقاربة موضوع التمركز الثقافي مما أمسى في خبر كان. وأن القطيعة قد فتحت الاهتمام على مشاريع أخرى برسم العلاقة بين الدول والحضارات المبنية على استراتيجيا الحوار والتثاقف وروح الدعابة!؟

يحدثنا الكاتب في عمل سابق له تحت عنوان «مقدمات الاستتباع، الشرق موجود بغيره لا بذاته»، يقول فيه: «قد يتبادر إلى أذهان البعض اليوم أن ما تناولناه في دراستنا هذه، صار من الموضوعات المتجاوزة في الغرب بذريعة أن النظام الغربي قد أحدث قطيعة معرفية مع مقولات المركزية العرقية، وبادر بعد الحرب العالمية الثانية إلى الاعتراف رسمياً في هيأة الأمم المتحدة بحق الشعوب في تقرير مصيرها بذاتها والتعبير عن ثقافاتها المغايرة. في الحقيقة، إن الاستعجال في توصيف المسائل بهذه البساطة فيه الكثير من التبسيط، لا بل يحمل هو أيضاً جزءاً كبيراً من الأيديولوجيا ولو أن الأمر حدا ببعض أصحاب هذه الدعوة إلى اعتبار تسمية «مستشرق» أو

«استشراق» قد باتت، في ضوء العلوم الانسانية الجديدة، من مخلفات الماضي، بل نوعاً من السباب يوجه إلى كل متبحر في هذه العلوم»[1].

واستكمالاً للمشوار ذاته، يسعى الباحث إلى بسط الحديث الصراح حول إشكالية الغرب الحديث والاستعماري وباقي بلاد الأطراف وتحديداً البلاد العربية. فالحداثة وهي مطلب حقيقي وعام، سرعان ما نشأت وترعرعت في الغرب، وبفعل النزوع الاستعماري الشرس. أصبحت الحداثة والتغريب وجهان لعملة واحدة قابلة للتصريف في عملية التسويق المزدوج للحداثة بمعية القيم الغربية. وحتى وإن ورد من الغربيين من أدرك ـ وآخرهم هينتنغتون ـ بأن الغرب كان غرباً قبل أن يكون حديثاً، فإن هذه الحلولية والوحدة المطلقة التي رافقت مسار العلاقة القسرية بين الشمال والجنوب، أنتجت في الضفة الأخرى فصاماً قاسياً، نتج عنه في نهاية المطاف كيان سياسي وثقافي ممزق. الحداثة إذن لم تعد تمثل خياراً محايداً، ولا مطلباً سهلاً. لقد ربط الغرب بين الحداثة والتغريب، فكانت تلك المزاوجة بمثابة القاعدة الطبيعية لنشوء الأيديولوجيا التمركزية التغريبية. فالحداثة أصبحت مرادفاً ـ نتيجة هذا النزوع الحلولي ـ للتمزق في الكيانات الأخرى، وارتهاناتها لسياسات التمركز في أفق المغامرة بالاستقلال والهوية. هذا الواقع وإن بدت إفرازاته تتهدد الجوانية المحلية نفسها، لكنه يبقى واقعاً ساهم في صياغته الغرب الذي تمثل أول تصريف لحداثته في الخارج، باكتساح المجال وإبادة المغاير أو ضمه أو محو ثقافته. والكاتب يصف لنا بعضاً من تلك التداعيات بالملموس والقول الصراح، مسلطاً الأضواء على أهم المحطات في مسلسل التحطيم الذاتي لجوانية ممزقة، ساهم في تعليق مأزقها النهضوي، نخب فضلت الانقذاف في عالم التغريب، بلا قيد ولا شرط، معززة أحكامه وداعمة تمركزه، معمقة الشرخ السوسيو ـ ثقافي المحلي. مما جعل نخبنا المحلية المتغربة، تتمثل دور الوسيط التغريبي من دون لحاظ الخصوصية المحلية وطموحاتها. في حين مثلت القاعدة الشعبية دور الخزان المحلي المستعصي على الاحتواء. هذه الملاحظة سبق وأشار إليها هينتنغتون، وهو يرى أن الحقبة السابقة لم تشهد توتراً بين الغرب والنخب الثالثية التي تلقت تعليمها وتربيتها في المعاهد والجامعات الغربية. إن واحداً من أهم مآزق التحديث التي نهجتها النخبة التغريبية، هي أنها جسدت باستلابيتها التامة، استقلاليتها وإمكانيتها على صناعة الأوهام. فظل الواقع محمياً بجماهير لا شيء في كنانتها غير الممانعة الطبيعية اتجاه ما تبدى لها غزواً خطيراً وقاسياً لتراثها

(١) د. غريغوار مرشو، مقدمات الاستتباع، الشرق موجود بغيره لا بذاته؛ ص ١٣٨ ط ١ ـ المعهد العالمي بالفكر الإسلامي ـ ١٤١٦ هـ.

ومخزونها الرمزي. ولم تنخرط النخبة في هذا المسار، إذ كان من المفترض أن تنضم إلى كفاح الجماهير وتضم خبرتها ووعيها إلى هذا التمنع الدافق لتأطيره وإنمائه وتحويله من مجرد تمنع سلبي مغلق إلى تمنع إيجابي مفتوح على شروط النهضة بحيث تستطيع الكيانات الثقافية المحلية أن تنتزع حقها في الحداثة دون شرط الانضمام الثقافي أو الاتحاد بتاريخانية الآخر قسراً وكرهاً. وبقدر ما نحى الغرب باتجاه هذه الحلولية، بقدر ما عمّق فصاميتنا. إذن ففصاميتنا هي ثمرة للحلولية الغربية. وبما أن الحلولية في شتى مظاهرها هي موقف استعلائي، فإن الفصامية حاكية عن خلل جواني وهزيمة حضارية.

يتعرض الكاتب إلى داء الفصام من أوسع أبوابه محللاً له ومؤرخاً من موقعه كمحلل نفساني وأيضاً كمفكر خبير بتاريخ الأفكار. إن غريغوار الذي قدم أطروحته ـ حيث أشرف عليها فرانسوا شاتلي ـ تحت عنوان: «حول العدوى في تشكل الفكر العربي الحديث والمعاصر»، كان كما يبدو قد نحت موقفه النهائي، حاسماً في معطياته لمفاهيمه. حيث العدوى هناك هي مدخل لداء الفصام، الممزق لأوصال الهوية والجوانية القلقة.

استفحال العدوى، وبؤس التحديث ـ التغريب

هل من المستساغ الحديث عن ظاهرة العدوى وأولويات تشكلها في العلاقة بين الشرق والغرب، حضارياً وثقافياً، في حين هي لا تعدو أن تكون سوى ظاهرة ميكروبيولوجية محض. فغريغوار يتحدث عن ذات مريضة، وعن فصامية مستفحلة. وهذا ينتج بالتأكيد عن اتساع دائرة العدوى التي قام عليها صرح الفكر العربي الحديث. إن مشكلة التبعية في نظر غريغوار، نشأت مع نشوء الحضارة الحديثة وقيام الدولة ـ الأمة بالغرب. وهو هنا يقترب من التحقيب ذاته الذي فسرت به «هـ. أرندت» في: «L'impérialisme» نشأة الفكر العنصري ـ المؤسس للنزوع الامبريالي في أوروبا ـ. يقول غريغوار، من جهته: «بالحقيقة، لم تطرح حالة التبعية المستمرة، بجدية، إلا مع نشوء الحضارة الحديثة وإنشاء «الدولة ـ الأمة» في الغرب، أي عندما تعاظمت آليات التثاقف بوسائل الاجبار»[1] بل إن الشرق على وجه الخصوص، لم يكن يمثل مجالاً جديداً مكتشفاً عرضياً بل هو عالم رابض على تخوم الغرب، حيث صورته ظلت منتجاً غربياً، مقاساً على تفاصيل مصالحه الحيوية. ولم يكن فعل الاجبار على المثاقفة من طرف واحد، مقصورة على المركز الغالب، بل وجدت هناك نخب سياسية قبل أن

(١) غريغوار مرشو؛ **أيديولوجيا الحداثة**، ص ١١، سبق ذكر المصدر.

تتشكل النخب الثقافية المغربنة، التي سعت إلى تأسيس نفسها «اعتباراً من مطلع القرن التاسع عشر، تستثير رغبات قادة الدول المحلية للتحديث طبقاً للنموذج الغربي الزاحف». وقد مارست النخب ما يشبه فعل النسيان لتاريخها لحساب «تاريخ الفاتحين الجدد وحضارتهم». فالنخب المثقفة مارست دوراً معكوساً فيما كان يتعين عليها فعله، ألا وهو تعزيز هويتها المغايرة. فكان همها العكوف على طرح مفاهيم العلمانية والديموقراطية ومفاهيم الحداثة الوافدة في حين سعت إلى طمس «التناقضات والصراعات السياسية والاجتماعية المحلية وترى في الدولة منبعاً للإثراء ومسرحاً للنزاعات القبلية للاستئثار بالسلطات»[١]. وهذا يعني، أن غريغوار يرى ما طرح إبان ما سمي بعصر النهضة حاكياً عن أزمة، تتجوهر في نزوعها إلى التغريب وتمثل الحداثة بلا قيد ولا شرط. وبأنها رأت في الفكر الآخر الوافد ما هو كفيل برأب الصدع، في حين رأت في الخلاف والتنوع الجواني ما يهدد هذه الوحدة. وقد انتهت هذه التجربة الممزقة إلى فشل ذريع وتغالب على السلطة مثلته الخيارات الاشتراكية والقومية بتأثيراتها التغريبية التمركزية العرقية، مما أدى إلى تغول الدولة بمنظورها العلماني، إذ في الواقع قمنا بتأليه الدولة يوم استبعدنا السلطة الروحية لحساب السلطة العلمانية الملحدة، وأضفنا ممارسة العنف إلى الفضائل المجردة للحق[٢].

ما يقرره غريغوار هنا جاء في سياق الدعوى إلى حتمية مراجعة الأطراف لموقفها من داء العدوى، لإطلاق العنان للعقل المحلي. إذ بناءً «على ما تقدم شعرنا بالحاجة الماسة لاستنطاق إشكاليات العدوى وآثارها المادية على المجتمع بفعل انشطار المجتمع العربي إلى معسكرين متناحرين ومتنافرين، حداثي وسلفي، ومشارفته على نوع من الصراعات الأهلية الحادة المدمرة للذات. وذلك ليس من أجل إعادة الدور الخلاق للعقل فحسب، بل من أجل دعوة المجتمعات المهمشة في الأطراف إلى الانعتاق من دورها الاستهلاكي السالب على الصعيد الثقافي والحضاري لحساب نظام فكري جديد وأصيل يحمل في ذاته حيوية عبقريته المبدعة»[٣].

ثمة على أي حال ملاحظات على المنظور الغريغواري للمآزق التاريخية والبنيوية لعلاقة الشمال بالجنوب. وهو موقف صارم ومتوجس يرى في الغرب وفيما يقدمه وباءً لتفتيت الكيانات الهامشية وتدمير مشاريعها النهضوية والانمائية. وهذا إلى حد ما يمثل رؤية واضحة وصريحة. فالنهضة والانماء مشاريع تؤثر على الموازنات القومية الغربية. فإذا ما تمّ الانماء

(١) المصدر نفسه، ص ١٣.

(٢) المصدر نفسه، ص ١٨.

(٣) المصدر نفسه، ص ١٨.

باستقلال أصبحت المسألة أكبر من ذلك، قضية أمن قومي للغرب.

ولعل غريغوار ـ بهذا العمل ـ أثبت بأنه آخر «البؤساء» الذين لا زالوا يأملون بثورة الأطراف، في زمن يسعى إلى مزيد من التخدير وتأبين المشروع الثالثي. ونؤاخذ هنا الباحث «مرشو» على موقف الاغراق والتوجس المطلق في عملية نقد الآخر. وهذا بقدر ما هو نقد كفيل بتعرية الآخر وكشف مناوراته، فإنه يظل بهذه الاطلاقية صنو الاغراق في نقد الأنا. والحال، أن ثمة جدلاً حاكماً ما بين بؤس الجوانية وتغول البرانية. ما يجعل من الأهمية بمكان أن ينهض ضرب آخر من النقد، النقد المزدوج. ومع أن الباحث لم يفته نهائياً أن يعرج بين الفينة والأخرى على نقد الجوانية، إلا أن الاغراق في نقد الآخر أخذ منه حصة الأسد. وهاهنا، نجد الغرب كابوساً وداءً ومصدراً للعدوى. إذا ما كان ـ حقاً ـ قد سلك التثاقف بآلة الاجبار، فكان ذلك بداية التوتر والتمزق في البيانات الطرفية، فهلا حدثنا الباحث عما ينبغي لنا فعله في مجال الاقتباس أو الافادة، لا بشرط التبعية؟! هذا بالاضافة إلى أن الأطراف أو الشرق، لم يكن على حالة من التوحيد والوئام قبل بروز المشروع الامبريالي، ربما كان هذا الأخير قد أربك العالم كله ـ وليس الشرق وحده ـ من خلال حملاته المنظمة التي تزامنت مع تطور تقانة الحرب. لكن هذا لا يعني أن بذور الانشطار والتمزق التي شهدها الشرق ظهرت في عز عنفوانه وقدرته العسكرية. إن الصراع حول السلطة، ليس وليد هذا التمزق الذي أدت إليه العدوى. وليس وليد الدولة العلمانية أو القومية أو... ألخ. النزاع والتغلب حول السلطة داء عضال وسم المسار التاريخي للشرق والعالم العربي والاسلامي. إنه نزاع قديم قدم الاجتماع السياسي في هذه الربوع. وفي تحميل الدولة التابعة أو لنقل دولة «العدوى» كل هذا الرزء، تجنٍ كبير على الموضوعية، وتخطٍ أكبر للحقيقة التاريخية. إذن، من الواضح، أن عملية التثاقف حاصلة، إن بالاختيار أو بالاجبار. فهي وإن قامت على توتر وارتباك، لكنها تتم بصورة لا واعية، حيث الممانعة الكامنة محلياً، كان لها دور في إفشال المشاريع التغريبية. إن التمزق الحاصل هو من ناحية أخرى دليل فشل المشاريع التغريبية بمقدار ما هو أزمة وتحدٍ لقوى الاستقلال وفك التبعية. فالمخطط الغربي الاستعماري كان يستهدف محواً نهائياً للثقافة المحلية وإلحاق الأطراف بالمتروبول عنوة. والغرب فشل في ذلك أيضاً. بل إنه اليوم عاجز عن السيطرة على العالم بالصورة التي راودت حلمه الامبريالي. حلم الغرب إذن، مشروع إبادة تامة للمختلف. لكنه أخفق في ذلك نتيجة تمنع جواني، وأيضاً نتيجة ضغط الضمير الذي مثلته القوى التحررية داخل الغرب، كما تجلت في مواقف الأحزاب السياسية أو التصريحات

الاعتبارية من مثقفي ونقاد التمركز الغربي. ولا شك أن الممانعة التي ينحو منحاها غريغوار، ليست ممانعة التصعيد الأهوج، أو ما يمكننا نعته بالتصعيد السلبي الذي يكتفي بالاستغلاق والرفض. بل هي ممانعة ايجابية قوامها إطلاق العنان للعقل في أن يخبر المنقول ويستنطق مكنونه ويعيد بنائه على وفق ما تتيحه البنية الاجتماعية المحلية. ما أريد التخفيف من ثقله في الرؤيا الغريغوارية، على نبرتها المبدئية الصامدة، هو أن الغرب نفسه واع بالدرس الثالثي ومتوجس منه. هم اليوم يتحدثون عن خطر الشرق وعن الاسلاموفوبيا. وكان من المفترض، أن يتنامى فينا نحن رهاب الغرب، «الغربوفوبيا» ـ l'occidophobie ـ. فالغالب دوماً قاهر، والمغلوب هو مستودع كافة أشكال الفصام، والرهاب والتحطيم الذاتي. لكن هذا إن تمّ فعلاً، فهو ينبئ بأن الغرب يمارس مركزيته بسيكولوجيا جماعية مختلة، يرأب صدع رهابها وفصامها بلسم الاعلام والتعويض الدائم بذهان التفوق الحربي. وإذا ما لاحظنا أن الغرب؛ الغرب الأمريكي تحديداً، دائماً يعيد صناعة نفسه اليوم ـ وبعد فشل حلمه الجهنمي بإبادة الآخر حضارياً ـ على أساس التفوق والتوجس؛ محرر العالم وضحية الـ«التيرميناتور»؛ السوبرمان والمضطهد، فإن ذلك كاف لتفكيك الذات المريضة والقوية في آن واحد. لكن مع ذلك نقول إن إدراكنا الحقيقي لطبيعة التمركز الغربي، قد يساعدنا في رؤية واستراتيجيا أفضل للعمل. وهو في سلوك الممانعة الرخوة إلتي بقدر ما هي عميقة الأثر، تبدو قادرة على المناورة. إن التمزق هو مؤشر إلى أن المشهد لم يحتو نهائياً، فثمة مواقع لا تزال عصية. وبقدر ما يترك التغريب تصميماً خطيراً وسلبياً على النخب المدجنة والمغربنة فأيضاً ذات التصميم السلبي يصيب القوى الحية الممانعة. لكن ثمة ما هو جدير بالاشارة ومانع من اليأس؛ فإذا كان يأسنا بالنخب المصنعة في أوراش التبعية له ما يبرره، فإن الأمل في الشعوب أمر لا جدال فيه مهما لحق بها من تمزق وتفكك. لأن الشعوب متناسلة بالطبع، ومتناسخة ومتجددة. إن الثقافة تصنع لمرة واحدة في تاريخ الشعوب. فليس ثمة من يملك محو الكيانات برمتها. فلو كان أحد يملك ذلك لامتلكه الغرب يوم كان يصول ويجول، مضطهداً ومدمراً ومستعمراً قبل أن يشهد عليه اليوم هينتنغتون بأنه عاجز عن السيطرة على العالم. فالثقافة والموروث الرمزي الجماعي، قد يتراجع بعض الشيء ويضمر لكن ذلك لا يعني أن يتلاشى نهائياً. يرى هينتنغتون، أن الحداثة والديموقراطية، كلما طبقت خارج المجال الغربي ـ تحديداً في العالم العربي والاسلامي ـ إلا وعززت الاحساس بالهوية ونمت العداء للغرب. كانوا قبل ذلك بفترة يسوقون فكرة مفادها، أن العودة إلى الموروث والاحساس بالهوية، هما نتيجة استفحال أمر الديكتاتورية وفشل مشاريع

التحديث، أي نتيجة الاحباط. لقد حاول الغرب نهج سياسة التفقير ولا يزال. وفكر في أن يضخ على الهامش بشيء من الديموقراطيات المعلبة المجزأة، وفي كلتا الحالتين، يلاحظ أن الاحساس بالهوة بدأ يطغى في الآونة الأخيرة في الهامش. فما العمل؟ الغرب يتساءل لماذا؟ فهو منذ البداية رسم أفقاً تصورياً للشرق والعالم الثالث، على أنه هامش مصطنع. وأنه قائم بالغرب ولأجله وليس قائماً بذاته. ولذا فهو يتساءل حول أمر طبيعي، لماذا الشعور بالهوية. وأعتقد أن الاستمرار في التساؤل، بهذه الطريقة، هو مشكلة أخلاقية وحضارية. والحال، أن الأمريكان والغرب عموماً، إن كان ولا بد أن ينصتوا للدرس الهينتنغتوني، فيبنون أو يعيدون بناء غربهم المغلق على خصوصينه دون نهج الكونتة الاجبارية غير الآبهة بخصوصية تشخص الكوني نفسه محلياً. فالثقافات لا تباد ولا تستبدل. وإنما تكمن وتبرز وهذا معناه، أن العودة إلى الذات والاحساس بالهوية حتمية أكبر من محاولات الامبريالية الغربية. وكوننا نتحدث عن الغرب كما لو كان من الأنسب نعته بالرجل المريض، فإننا نعترف له بقوة الارادة والتفوق. وهذا لا يعني تماماً أننا نرى رجل الشرق أو الرجل الثالثي معافى على الاطلاق. وتلك هي ضرورة النقد المزدوج.

الشرق كوجود عرضي

لم يختر غريغوار التموقع ضمن السجال التقليدي حول أهمية الاستشراق أو خطورته، حيث ظل الفكر العربي والاسلامي متأرجحاً بين مواقف معيارية مختلفة. لقد تجاوز الباحث هذا الجدل العقيم، ليضع الاستشراق برمته في قلب الرؤية الغربية التمركزية. أي إن الاستشراق ظل محايثاً للذهنية التمركزية العرقية، حيث صارت بمنزلة الوظيفة الأيديولوجية للاستعمار. وقد يكون غريغوار معذوراً، إن لم يلتفت إلى ذلك الوجه الآخر الذي برز بموقف أكثر حياداً وموضوعية من نظيره التقليدي. إذ حدث ذلك مع الاستشراق مثلما حدث مع الأنثروبولوجيا. طالما أن الوجه الآخر، لا يمثل وجهة النظر الغربية العامة. ولئن اجتهد يوماً «ستراوس» في أن يقلب الرؤية الأنثروبولوجية، سعياً إلى ما يشبه إنصافاً للمجال المتوحش، ناسخاً بذلك التقريرات التصنيفية لبروهل، فإنه لم ينجح تماماً في التحرر من سطوة المركزية الغربية باعتبار الأنثروبولوجيا نفسها وكما يؤكد ـ جاك دريدا ـ نمت في سياق العلوم الغربية. بل هي علم غربي أيضاً. والأمر ذاته بخصوص الاستشراق، فإن اللحظة الماسينيونية المتمردة على الأحكام النمطية التقليدية، لم تحرر جولدزهير أو فيلهوزن نهائياً من سلطة التمركز العقلي، وبالتالي

التمركز العرقي، الغربي[1]. أما الكاتب، فقد حدد جملة من المنظورات التي توضح تقاطع هذه المركزية العرقية بما كان يتقرر كنتائج في الأبحاث الاستشراقي. وفي مقدمة ذلك التوظيف، استغلال أسطورة «الانسان الوحشي الطيب». وقد جال الكاتب وصال بين نصوص تقليدية - غاية في الأهمية - لأمثال أنطوان مون كريتيان A. Monchrétien ولوميرسييه دولاريفبير، وكيزنيه .Quesnay وهي نصوص زاخرة بحس الاحتلال والتصنيف العرقي. ثم هناك التوظيف الآخر، الذي يستند إلى «المرجعية للتاريخ الغربي»، باعتباره تاريخاً كونياً. حيث بموجب ذلك تنسخ كل أشكال التاريخ الذي يصنعه العرق الأبيض. وقد استعرض الباحث، نصوصاً أخرى وحللها، هي نصوص هيغلية ما فتئت في نظر الكاتب تعزز من خطاب المركزية الغربية. هناك، أيضاً توظيف آخر، وهو الحرب كصمام أمان للدولة - الأمة. وإضفاء الصفة العقلانية العلمية في سياق دعم المشروع الأيديولوجي الامبريالي والعرقي. فالاستشراق بالنتيجة، ليس صنعة مستقلة أو طارئة أو عرضية، بل هو تعبير عن نزعة تصنيفية تمركزية لم تشذ عن عموم الرؤية الغربية للآخر ؛أي، رؤية تهميشية.

الماركسية واستمرارية المتمركز الغربي

وإذا كان غريغوار قد أقام الغرب ومنتجاته في سياق نزعة مشتركة عمادها النفي والاقصاء للآخر، فإنه لم يتوقف عند الحدود التقليدية لنزع التمركز Le Décentrement. تلك التي رامتها اتجاهات، أعلنت خصومتها لليبرالية الغربية. ونشاطر رأي غريغوار بخصوص استمرار نزعة التمركز مع النقيض التاريخي لليبرالية الغربية، أعني الماركسية. ولم يكن الكاتب ليقول أمراً غريباً، فالماركسية أعلنت نفسها نقيضاً لنمط إنتاج داخل الغرب، وليس نقيضاً للحضارة الغربية. فلما أدركت أن النقيض لا يمكنه التحقق إلا بحفظ اتجاه الحداثة الغربية بتمركزها، لأن أي انزياح لها عن ذلك هو إعاقة لتحقق النقيض، فتتواطأ ها هنا الأطروحة ونقيضها في دعم التمركز الغربي وتهميش الآخر.

يبدو أن ماركس كان قد أدرك يوماً، بأن على الفلاسفة أن يغيروا العالم بدل الاستمرار على تفسيره وفهمه. فالعالم كان قد فهم وفسر بما فيه الكفاية. وهو الفهم التاريخاني الهيغلي الذي استمر مع ماركس معززاً من الرؤية الداروينية التصنيفية والتطورية، وحيدة الاتجاه،

---

(١) انظر؛ إدريس هاني؛ **محنة التراث الآخر**، ص ٥٨ - ٥٩ - ٦٠ - ٦١، الغدير للدراسات والأبحاث، ط ١ - ١٩٩٨ - بيروت.

والتاريخية الكونية المشتركة. أما غريغوار، فهو يتبنى الرأي ذاته حيث سعت الماركسية إلى تعزيز هذه الماركسية بشكل فاضح من خلال ما أسفرت عنه بيانات ماركس وإنجلز وغيرهما. فهؤلاء كرسوا المنظور الغربي ذاته، من خلال تبنيهم لأيديولوجيته التدميرية للهامش وحضاراته. فالاستعمار في بيانات ماركس وإنجلز، يقوم بدور بناء، لتحويل المجتمعات الأقل حضارة والتي لا تاريخ لها، إلى مجتمعات غربية في أساسها وأنماطها. وما قدمته الماركسية في عهد مؤسسيها أو بعد الثورة البلشفية، هو تسويغ لهجمة الغرب الشرسة على الشرق، وتدمير المستعمرات وإبادة التمرد.

وهناك لا نجد مندوحة في أن نسلم بهذا المنظور الذي وضعت فيه الماركسية. إذ لسنا هنا بصدد تبرير بيانات ماركس أو إنجلز أو غيرهما في الفلسفة العلمية المؤسسة لهذا الجنوح. لكن غريغوار يجرنا إلى خارج هذا الجدل، فيما إذا كان النقاش يدور حول علاقة الماركسية بالاستشراق. فالاستشراق نفسه ـ كالماركسية ـ نشأ وترعرع في الغرب. والماركسية ليست مستثناة من هذا التأثير، لأنها تبنت كل الأفكار التي كانت تسبح في المحيط الغربي يومئذ.

فالنتيجة أن الماركسية، نظرت إلى الشرق وإلى الآخر، كهامش، ومتوحش بلا تاريخ. وأن آلة تحويله لا تتم إلا بالسلاح النقيض الفتاك، ألا وهو الغرب. أي تصعيد في تقنية الابادة، وتقويض الكيانات ذات التاريخ المختلف.

أثر العدوى في الأنا واحتضار الجوانية المستلبة

أراد غريغوار من خلال تحليله للمنظور التمركزي الغربي والتأريخ لمسار الفكر الغربي وتداعيات نزعاته العرقية والتصنيفية، أن تكون بمثابة بحث في آثار هذه العدوى محلياً، ولتحليل مظاهر احتضار الجوانية الممزقة تحت خيارات العدوى وسياسة الترويض. لم تكن الارهاصات الأولى لبناء الدولة العربية الحديثة بعيدة عن هذا المناخ الفصامي، الذي يجعل التحديث، مزيداً من الارتهان للمركز والاغراق في منحاه الاستهلاكي. وقد قلب غريغوار القراءات العربية التي رأت في مشروع التحديث محاولة عبقرية وجادة، وذلك من خلال تحليل مشروع علي باشا ومنعطفات تأسيس الدولة المصرية الحديثة، على الطراز الغربي. وهو مشروع واقع في أزمة الالحاق والتبعية سواء في عملية بناء الدولة وتكوين الأطر والمناورات السياسية التي تجلت في احتلال السودان أو سوريا بدعوى الوحدة العربية، حيث لم يقطع مع المنظور النابوليوني. فالاخفاقات التي تعرض لها مشروع علي باشا، كفشل المشروع النابوليوني وهو فشل

الانتلوجونسيا العربية التي رأت في ذلك طريقاً وحيداً حقيقياً لتقدم العالم العربي. بل ولازالت هذه الروح سارية حتى يومنا هذا تسم أوضاع الشرق والعالم الثالث عموماً بمظاهر التفقير والتهميش: «إن كل ما يجري اليوم فيما يسمى بالعالم الثالث وفي العالم العربي الاسلامي بوجه خاص وما يحدث من حالات فصامية وتفقيرية وتهجيرية لليد العاملة والأدمغة المثقفة يشهد شهادة قاطعة على مدى استمرارية الأنماط الاستهلاكية الغربية»[1]. إن التجربة الجوانية برمتها سواء في بدايات إرهاصات النهضة الأولى أو ما شهدته تداعيات الاستبدال الأيديولوجي للمشاريع التحررية والنهضوية، فإن ثمة جوهراً ظل حاكماً على عموم هذه التجربة؛ الانبهار اللامشروط. فكل الخيارات التي لم تنطلق من إدراك عميق للبنى الاجتماعية والقوانين المتحكمة بصيرورتها، محكوم عليها بالفشل والارتماء في أحضان الغالب.

وتتلخص المقترحات التي يقدمها في جوهر واحد، في العودة إلى الذات. على أن تكون عودة واعية مدركة لغاياتها، وخالقة لآلياتها. فمشروع النهضة والتحرر، وهو قضية معذبي الأرض، المعنيين برفع عذاباتهم والحريصين المخلصين للتحرر. على أن تكون هذه العودة شجاعة ومنفتحة على الخلاف الداخلي. مشكّلة بذلك تكتلاً حوارياً منصفاً للمغايرة.

الغرب الاسلامي ومازق العلمانية

يقف غريغوار من العلمانية موقفاً نقدياً صارماً، باعتبارها دعوة مجحفة ضد القيم الانسانية والأخلاقية. وقد قدم الكاتب ذلك الجدل الذي جرى إثر صدور كتاب «آيات شيطانية»، من خلال متابعة المناظرات التي أجرتها مجلة السياسة الخارجية الفرنسية بـ ١٩٨٩/٠٣/١٦ في إذاعة فرنسا الداخلية France Interne تحت عنوان: الاسلام، خضوع لله وتسامح. موضحاً بما فيه الكفاية، بأن جوهر الصراع إنما يعود إلى تلك العدائية التقليدية الموروثة ضد الاسلام، ضارباً عرض الحائط، الأحكام المعيارية المسبقة المكونة لما يسميه الغرب: «الارهاب الاسلامي»، باعتبار أن العودة إلى الأصول، هي رد فعل عن الهجمات الاستعمارية والعنف الغربي، المصدر إلى الشرق، سواء أتعلق الأمر بالاسلام أو بالمسيحية أو بالبودية... يقول غريغوار: «إن إغفال دور الدين في المجتمع، واعتباره «لعنة» حلت على البشرية، كما يروج البعض هو إجحاف خطير لكل القيم الانسانية والأخلاقية، بل استعلاء واحتقار لمشاعر الغالبية

(١) غريغوار مرشو؛ أيديولوجيا الحداثة، ص ٦٥ - ٦٦.

المؤمنة. الأمر الذي يؤكد أن العلمانية هي حكر للنخبة المستكبرة والمنغلقة عن هموم المجتمع...»[1].

والحق أن مثل هذه المواقف تستدعي التفاتة خاصة، لا سيما وأن الكاتب لا ينني موقفه من العلمانية بدافع أصولي ـ بالمعنى المتداول والسلبي للعبارة ـ. فأهمية هذا التقرب، أنه يمتلك الكثير من الشجاعة والانصاف والموضوعية، من باحث متحرر من سلطان الأيديولوجيا قدر المستطاع،ومن كاتب مسيحي درس في الغرب وكانت أطروحته حول محنة العدوى الاستتباع. وإذا كانت العلمانية في سياق تشكلها التاريخي في المجتمع الغربي، لم تسع إلى إبادة الدين من أجل الدولة الحرة، بل سعت لإعادة قراءته وتأويله ـ كما فعلت البروتستانتية ـ فإنها في العالم الغربي لم تكن سوى خيار طارئ لم يستجب لظروف التجربة المحلية. ومن هنا ظلت «دائماً محكومة بنتائج وإشكاليات المجتمع الغربي. لذلك جاءت في ردود فعلها لمفاقمة المشاكل المحلية دون تأسيس إجماع اجتماعي بل خلقت هي بذاتها،نتيجة استزراعها في فضاء ثقافي واجتماعي مغاير، مأزقاً».

سوف تؤدي العلمانية إذن، إلى معركة لانهائية، ليس بين النخبة المتغربة وبين الدين فحسب، بل بين هذه والثقافة الأهلية، حيث ضمن هذا المنظور «ستغدو العلمانية مرادفة للحرب على الدين من جهة، وقطيعة مع الثقافة وتطلعات ومطالب السكان الأصليين من جهة ثانية».

وقد وجدت العلمانية لها مروجين محليين، تمثلها رواد من النهضة والمصلحين الأوائل، بكثير من الانبهار. وقد بحث الكاتب ملابسات العلمانية وحلل أبعادها التاريخية، وكشف أيضاً عما وراء واجهتها الفاتنة. يبسط غريغوار الحديث عن المشاريع العلمانية المحلية مع الرواد الأوائل مثل فرح أنطون أو شبلي شميل، كما ناقش مشروع النهضة في مطارحات سلامة موسى. والحل الذي يراه غريغوار بعد هذا الاخفاق الشامل والحتمي للخيارات المحلية المستغربة، هو بناء رؤية جديدة للعالم؛ رؤية منفتحة على الانسان بعيداً عن المنطق التصنيفي. فهذا يحتاج بالطبع إلى رؤية جديدة للعالم إلى عقد جديد بين الانسان ونفسه بين الآخر الداخلي والخارجي، وخاصة بينه وبين الطبيعة، للخروج من مأزق ثنائية الذاتي والآخر الاحترابية

(١) المصدر نفسه، ص ٢١٢.

على أساس عرقي». هل هي إذن رؤية متحررة نهائياً من عقابيل الأيديولوجيا ذات التأثير السرطاني على الجسد المعرفي. أم إنها رؤية مسكونة بقلق أنسانوي شديد الايحاء. قد ينبري من يرى في هذا الخطاب نبرة مغلقة متوجسة مسكونة برهاب الآخر، لكن الكاتب يسعى إلى التجاوز، لأجل اجتراح نمط آخر في الرؤية بعيداً عن الارتهان للآخر. إنه الخيار ذاته الذي يلبي ضرباً من النسيان الجواني الذي بدا لي مستبعداً نهائياً من مطارحات غريغوار. لا سيما وأننا نرى الكاتب قد علق كافة المآزق على مشجب التغريب. إن النزوع إلى الاستهلاك والترف والتسلط والتمزق والتغالب... هي مظاهر راسخة في التاريخية العربية. ولم يكن مونتسكيو هو الوحيد الذي تحدث عن الاستبداد الشرقي، فإن ذلك مما نضح به تراثنا وتمأزق ضمنه خيارنا السياسي. وإن سياسة الاقصاء والتدمير والتهميش هي ظاهرة سياسية ملازمة لكل أشكال الدولة التسلطية، وليست وليدة مفهوم الدولة ـ الأمة، أو الدولة المعلمنة محلياً. إن الجوانية هي ذاتها في مسيس الحاجة للآخر إما مغالباً لها أو مجاوراً، كي تكتشف مأزقها. لقد استبيح الشرق حقاً، لا لأن الغرب الميركونتيلي أو الصليبي لا يزال يحمل رسالة التدمير للآخر، وتحديداً للشرق العربي والمسلم، بل لأن الشرق هو ذاته ظل محجوباً وحاجباً لاستفحالاته، كي يتواطأ العدوان الخارجي مع القابلية المحلية في صنع ظاهرة الشرق التابع. مع أننا نرى اليوم أن الحديث عن الشرق أصبح متجاوزاً للأحكام المعيارية للقرن السابع عشر. فالآن يتعين تحديد أي شرق نتحدث عنه؛ هل الشرق الأقصى حيث اليابان والقوة الصناعية الناشئة والدول الاسلامية الطموحة،كأندونيسيا وماليزيا، أم المقصود هنا الدول الشرقية مثل تركيا التي يصفها هينتنغتون بالدولة الممزقة نتيجة سقوطها في سياسة التغريب بلا شرط؟ إذا كانت أكثر الدول الاسلامية علمانية هي الأكثر تمزقاً في العالم نتيجة ارتمائها في أحضان نموذج الدولة الحديثة المعلمنة على الطراز الغربي، فسوف تكون مشكلة الشرق إذن ناتجة عن تسويق نموذج غربي، واستعداد فصامي لنخبة لم تستوعب الدرس من مسلسل الاخفاقات المتعاقبة. ما يتسنى لنا قوله بخصوص ما تقدم به الباحث، أن مشروعاً جاداً كهذا يتطلب جهداً آخر ـ وقد يكون من ذات الكاتب ـ لاستكمال ضرورة النقد المزدوج، كي يعري بالكيفية ذاتها من الصراحة مأزق الداخل. فلئن قال هينتنغتون بأن الغرب كان غرباً قبل أن يكون حديثاً، فإننا نرى الشرق شهد أزمته قبل أن يصبح الغرب حديثاً وصليبياً وميركونتيلياً، بل قبل أن يصبح الشرق في نظر الغرب «رجلاً مريضاً». النقد المزدوج يقطع مع المنظور الاغراقي والعلي الذي يرى في العلة علة مطلقة لا علة ومعلولاً ضمن جدلية ترابطية يجعل ظاهرة التخلف علة ومعلولاً في آن، بهما تتأبد

مصارعنا ومقاتلنا وفصاميتنا... فالعدوى إذا ما استشرت واجتاح المرض الجسد برمته فاتكاً به، حينئذ تتهافت العلية الخطية ليبدأ الحديث عن الدينامية الأكثر أهمية وفعالية.

فإذا كانت العدوى في نظر غريغوار هي ما أدى إلى هذا التردي، فليس بالضرورة أن يكون المخرج من هنا. ذلك بأن العدوى ذاتها، هي معلول لتخلف من نمط آخر. فالذات المريضة تستجيب للعدوى بصورة أكثر تطرفاً. والكيانات الممزقة قابلة للسقوط أبداً، فهل تساءل غريغوار قبل أو بعد هذا التقريب المتوجس للأزمة: ما هي أسباب العدوى بدل البحث في مواقع العدوى؟ وهل ما وصفه هو معلول لعلة أو آثار لأزمة أو تجليات لمأزق، ليصبح الوصف هو نفسه جزءاً من الأزمة، حيث يحجب التوصيف العلل الثاوية خلف الظاهرة، ويربك عملية إيجاد الحلول، لا سيما حينما تتنزل آثار الظاهرة منزلة السبب.

مبحث ثالث:
خطاب المنهج وسؤال المجال

«الأنا» وإعادة بناء الكوجيتو (المحلي)

إن الاحتماء بالممكن هو حيلة كافة الأبحاث والمشاريع الأيديولوجية التي تعاني من قسوة الأحكام التصنيفية أو تلك التي تجد نفسها أمام إكراهات التمثل لما هو ليس في متناول «الأنا». بل ربما غدا أقرب إلى حالة التعجيز التي تضاف إلى تحديات «الأنا» العربية والاسلامية في نشدانها لنهضتها المشروعة، بعيداً عن شوشرة الأنساق الدخيلة والرقيبة. ويبقى الناظم بين هذه الأطاريح، هو الخيط الرفيع من المواقف التفاؤلية التي مهما بدت طرائق نظرها للمشكلة العربية والاسلامية قدداً، إلا أنها في نهاية المطاف، تساهم في تعزيز الجبهة التفاؤلية، والدعوة إلى استعادة المسلوب من «الأنا» في صراعها الطويل ضد طوفان الاكراهات التي يفرضها النموذج الواحد، والحلول المستوردة الناجزة. وفي السياق نفسه يمكننا الوقوف عند زاوية أخرى من الزوايا الموصولة بالجبهة التفاؤلية في توسلها بالممكن، والداعية لخطة تبغي إبداع النموذج الذاتي الخاص. أعني هنا وجهة النظر التي أظهرها النقد الحيوي للنموذج المفروض وأشكال التحيز المنهجي السلبي، الذي تولاه الباحث السوري د. يوسف سلامة، ابتغاء وضع المداميك النظرية لقيام «كوجيتو» جديد. إذ لا قيام لنهضة الأمة، ولا انتهاض «للأنا» إلا على أساس كوجيتو محلي خاص، وبإخراج جديد. وفي هذا السياق جاءت نظرات هذا الأخير،

ناقدة أصل الاستعارة الأيديولوجية؛ تلك التي لا فكاك عنها حتى ولو تمت برسم الاستعارة أو التحيز المنهجي. ويبقى، أن يوسف سلامة ينحت استشكالاته بمعدات فلسفية لا تقل عمقاً ولا تعدم اقتداراً على المناورة. حتى إنه يمكننا القول، بأنها من بين الأطاريح الأعمق والأدق في نقد خيار التبعية الأيديولوجية والحضارية في العالم العربي.

على أن محاولة يوسف سلامة تسعى إلى إعلان الرفض للخيارات الحضارية الأجنبية، ليس استثقالاً للتقليد والتبعية فحسب، فمثل هذه الدعوة واضحة في نزوعها الأيديولوجي. في حين يبدو موقف «سلامة» مناهضاً للخيارات الأيديولوجية واستعارتها. إن مسألة الاختيار هذه، أمر ممكن تتيحه الحرية بطبيعة الحال. لكن ما جدوى التبني والاستعارة الأيديولوجية، طالما أن ذلك غير ممكن إطلاقاً بموجب العقل. إن الاستعارة تؤدي إلى التبعية من دون جدوى. ربما ثمة من رفض هذا النمط من الاستعارة الأيديولوجية للنموذج الحضاري بحجة أنه يناهض ثوابت المجال المحلي وثقافته، أو ربما لأن ذلك يؤدي إلى ضرب من التشويه أو الوقوع في مأزق حضارة الآخر. لكن الموقف هنا يستدعي رؤية مختلفة، ألا وهو، أن استنبات هذا النموذج محلياً أمر مستحيل إذا لم تتمكن الذات من اكتشاف فكرتها الحضارية وإعادة اكتشاف «الأنا» مجدداً.

من الاستعارة المنهجية إلى الاستعارة الأيديولوجية: في نقد التحيز المنهجي

إن أي محاولة لانتقاء أو استعارة منهج من بيئة حضارية أخرى ينجم عنه شكل من أشكال التحيز المنهجي، الذي هو بالنتيجة عنوان للاغتراب الحضاري. وذلك راجع إلى أن المنهج حسب الباحث ليس قضية محايدة أو مجردة، بقدر ما هي تعبير عن رؤية للعالم. الأمر الذي يجعل الأيديولوجيا ثاوية في صميم هذا المنهج المنقول. ما يؤدي إلى فشل المستقبل ـ بكسر الباء ـ لهذه المناهج في تحقيق ما تحقق بها في منبتها الحضاري الأم. إن المنهج، حسب يوسف سلامة، هو: «مجموعة من المفاهيم الذهنية أو سلسلة من القواعد والاجراءات التطبيقية، أو هو نسق حي من كليهما(...) وبهذا المعنى يشير المنهج إلى رؤية عقلية معينة إلى العالم الذي يصاغ فيه هذا المنهج، أي إن المنهج لا يوجد خارج التاريخ ولا ينفصل عنه، ما دامت لحظة تاريخية معينة هي التي يصاغ المنهج في الأصل من أجل مواجهتها، إما بتعليقها أو بالكشف عن متناقضاتها(...) المنهج تكثيف لرؤية الباحث أو المفكر إلى العالم في لحظة تاريخية معينة. والرؤية لا تنفصل عن الرائي،

أي إن الرؤية هي جماع حرية الرأي العقلية..»[1].

يجعل سلامة من الذات، النقطة الأرشميدية في هذا العالم[2]. وأن هذه الذات تستطيع أن تكتشف نفسها وترتقي بالعالم إلى رؤيتها عبر المنهج. ومن هنا خطورة وحساسية المنهج بوصفه تكثيف «لرؤية الباحث أو المفكر إلى العالم في لحظة تاريخية معينة»[3]. إن مسألة التحيز المنهجي، تثير مأزقاً مزدوجاً؛ فهي من جهة تنقل في طياتها رؤية إلى العالم وفكرة حضارية ناشئة في شروط تاريخية ومجالية مختلفة. أي استصحاباً لأيديولوجيا خارجية. ومن جهة أخرى، فهي تحمل وزر الأيديولوجيا في شكلها التضليلي التزييفي. فالباحث يقف من الأيديولوجيا، الموقف نفسه الذي وقفه نقادها، بوصفها صياغة فكرية مغشوشة ومضللة. فهي إذ تتوهم قدرتها على الاستقلال عن الواقع في صياغة أجوبتها، إلا أنها تظل موصولة بالواقع وسطوته.

إن أي منهج لا يتم استخلاصه من صميم موضوعه، أي من روح الفكرة الحضارية، فإنه يتحول إلى أيديولوجيا مضللة. وهذا المنهج الذي يستخرج من الفكرة المدروسة نفسها، هو الذي يميز التناول السليم عن أشكال التحيزات المنهجية الأخرى. فهذه التحيزات المنهجية تؤدي حتماً إلى أمرين مرفوضين: الأول، ينتج عنه نوع من الالحاق بإخضاع الذات الحضارية إلى ذوات حضارية أخرى بموجب قوانين هذه الأخيرة يتم فهم وتفسير قوانين الأول. الثاني، ينتج عنه اغتراب حضاري واضمحلال لبنيته الروحية، مما يخرم الكلية الحضارية التي هي مناط الانتساب الجمعي.

بناءً على هذا التأسيس النظري، يصبح متعذراً، لا بل مستحيلاً، إنجاح أي عملية نهوض في المجال العربي والاسلامي بناءً على هذا النوع من التحيز المنهجي والاستعارة الأيديولوجية. بل وعلى هذا الأساس يفسر الباحث اضمحلال كل محاولات النهضة العربية وطروحات الليبراليين منها والاشتراكيين. محاولاً أن يجعل من الليبرالية نفسها وليدة الفكرة الحضارية الغربية، حيث يتعذر إعادة توليدها في غير مجالها الغربي. فكل فكرة حضارية تنتج خصوصيتها. ولا شك أن «هذا التحليل الذي يستبعد من حسابه إمكان قيام حياة ليبرالية عربية مستندة إلى

(1) د. يوسف سلامة، **الثقافة العربية بين الميثولوجيا والأيديولوجيا**، مجلة مدارات فلسفية، ص ١٢٣ ـ العدد ٣ ـ فبراير ٢٠٠٠ ـ الجمعية الفلسفية المغربية.

(2) المصدر نفسه، ص ١٢٤.

(3) المصدر نفسه، ص ١٢٤.

الفكرة الحضارية التي أقام الغرب عليها ليبراليته ينطبق على الأيديولوجية الاشتراكية بالنسبة للحياة العربية أيضاً، خصوصاً وأن الأيديولوجية الاشتراكية لا تكاد تكون ذات قيمة خارج الاطار الليبرالي لأنها ولدت فيه، وبعد مضي أكثر من سبعين عاماً من محاولة (لينين) البرهنة على إمكان قيام الاشتراكية خارج البيئة الليبرالية التي ولدت فيها بوصفها أيديولوجية، يؤكد اضمحلال الاتحاد السوفياتي وأيديولوجيته الاشتراكية...»[١].

إن ما ينطبق على الاستعارة من الفكرة الحضارية للآخر، ينطبق على الاستعارة من الفكرة الحضارية للماضي. ذلك لأن المنهج يفعل في الزمان والمكان. ولذا، فإن أمراً ما حدث وأعاق تطور الفكرة الحضارية الاسلامية نفسها، حيث لا يرى يوسف سلامة مانعاً من أن تستأنف من جديد، شريطة أن تبدع منهجها الخاص بها، دون استعارة من حاضر الآخر أو من ماضيها الخاص. ويعلق يوسف سلامة أهمية قصوى على تجربة ابن عربي بوصفه المحطة التي حدثت عندها واحدة من التحولات الكبرى في إطار الفكرة الحضارية الاسلامية، بعد أن تحققت الفكرة المبدعة بتحول الوحي الاسلامي من «نظرية في الله» إلى «نظرية في الانسان» و«إننا لو بدأنا من منظومة «ابن عربي» ونظرنا إليها باعتبارها نهاية للقديم وبداية للجديد، فعلنا بذلك نعيد بناء القديم ونضمن للجديد تربة يضرب جذوره فيها»[٢].

إن أهمية هذه الرؤية التفاؤلية الرافضة للتحيز المنهجي والاستعارة الأيديولوجية واستنساخ الفكرة الحضارية بما يكرس غرابة «الأنا»، هو أهم ما يميّز موقف سلامة النقدي. حتى وإن كان الرهان هنا قابلاً لكثير من النقاش ـ وسوف نعمل على مناقشة ما انتهت إليه فكرة سلامة حول الاستئناف من اللحظة الجديدة استئناساً وابتداءً من منظومة ابن عربي ـ فتظل التفاؤلية «السلامية» ضمن جبهة الرفض للإلحاق والضم والتبعية. حتى وإن تمّ التنكر لكل أشكال التحيز المنهجي، فإن ذلك نابع من قناعة ترى أن أصل الاشكال في التحيز، ليس هو موقع الآخر، بقدر ما هو طبيعة المنهج نفسه من حيث هو تكثيف لرؤية المفكر إلى العالم؛ رؤية محكومة بوضع الرائي والشروط السياسية والاجتماعية والثقافية والتاريخية التي تحدد اختياراته الحرة. إنها دعوة بالتالي إلى «تخطي التحيز المنهجي عن طريق الانتساب إلى الذات الاسلامية الجديدة

---

(١) د. يوسف سلامة، **الاستعارة الأيديولوجية والتحيز المنهجي**، المجلة الفلسفية العربية ص ٢٧، العدد الثاني ـ كانون الثاني/يناير ١٩٩٣، الجمعية الفلسفية العربية ـ الجامعة الأردنية ـ عمان.

(٢) المصدر نفسه، ص ٣٠.

التي يحتمل أن تكون استئنافاً للفكرة الحضارية الاسلامية، ولكن في دورة حياة جديدة لها»[1].

لكن يظل السؤال مطروحاً حول الكيفية التي يمكن «للأنا» أن تكتشف بها نفسها. وحول مناط عدم إحرازية الكوجيتو الديكارتي نفسه بوصفه أساس الفكرة الحضارية عند الآخر. إن يوسف سلامة يقدم ما من شأنه استكشاف صورة جديدة عن هذا الكوجيتو الذي تتطلع إليه الأمم المختلفة وفي طليعتها الأمة العربية والاسلامية.

في نقد الكوجيتو العام

لقد بدأ د. يوسف سلامة فيلسوفاً بامتياز وانتهى سياسياً مؤدلجاً. ومن خطاب المنهج إلى خطاب الأيديولوجيا. تسافر اللغة الفلسفية في مشروع تكسير صخور الاعاقة في ضرب من الرؤية مختلف. إذ يتعين تحقيق فعالية السلب داخلها تماهياً مع ضرب آخر من الرؤية الناجعة والفاعلة، بين رؤية تنتج الاغتراب الأبدي وتوسع المسافة بين الذات الشرقية والعالم، وبين رؤية تضع الذات في صلب الوجود. تلك إذن هي حقيقة الفيصل بين ضربين من الرؤى، رؤية غربية منتجة للحضارة، ورؤية شرقية صانعة الأوهام والطوباوية السلبية. فالثنائية الابستيمولوجية والأنطولوجية لضربين من الرؤى، توحي بأن مجال الصراع كما ينظر إليه د. يوسف، يختزل في ثنائية شرق/غرب. تقسيماً يرى إليهما ككتلتين موحدتين وكعدم محض مقابل وجود محض. والرهان الذي يحدده د. سلامة أمام عملية تشكيل الذات الحضارية، موصول بعقلانية جدلية من الطراز الهيغلي. يقول: «إن الخبرة الابستيمولوجية والخبرة الأنطولوجية تعبران عن النشاط العقلاني للذات الذي يستهدف وضع موضوعه إذ يضع ذاته. إنهما تعبران عن فعالية الكوجيتو في تطلعه إلى تحقيق اللحام بين الذات والموضوع فيكاد يكتشف أن هذا الجهد ذاته زائد عن الحاجة لأن الموضوع هو الذات، أو لأن الذات هي الموضوع»[2].

إن مدار النظر، هو الذات، لا في سعيها إلى القبض على موضوع منفلت دوماً، مستحيل على السيطرة التامة، بل في سعي الذات إلى نفسها، من أجل فهم ذاتي أمثل. فالكوجيتو في نشاطه الدؤوب لا يحقق اللحمة بين الذات والموضوع، إلا في حدود التعقل. وذلك نظراً

---

(١) المصدر نفسه، ص ٣٠.

(٢) د. يوسف سلامة، **حوار الحضارات بين السلب واليوتوبيا**، ورقة مقدمة لندوة «كيف ندخل سنة حوار الحضارات» بدمشق ٢٢ ـ ٢٠٠٠/١١/٢٣م. انظر كتاب: **محاضرات في حوار الحضارات**، ص ١٠٤، المستشارية الثقافية للجمهورية الإسلامية الإيرانية بدمشق. ط١ ـ ٢٠٠١م.

لتمنع الموضوع عن الامتلاك، ولأن الذات والحال هذه تخلع على الأشياء هوية خاصة. نفهم العالم، ومن ثمة امتلاكه، ينهض على ضرورة إبادته واحتوائه ذهناً أو نظمه عقلياً. وكأننا، ونحن نتأمل هذه الفلسفة العقلية المغلقة على الذات، أمام عودة متنكرة، لكنها عنيدة، إلى ضرب من الباركلية المشبعة بالروح الكانطي، المطعم بجدل هيغلي. يقول د. سلامة: «ومن ذلك يتضح مرة أخرى فلسفة للذات أو تحقيق للعقل نفسه، ما دامت الحقيقة الايجابية للعالم لا يتم سحقها ومحقها إلا داخل العقل عن طريق إعادة بناء الموضوع داخل الذهن بينما تظل الحقيقة المغتربة للموضوع تعوق تحرر الذات وتسلبه على الرغم من أن إعادة إنتاج الموضوع داخل الذهن توحي وكأن الذات قد نجحت في تنمية ذاتها إلى العقل والحرية. فهل يكون تحقيق الحرية تحقيقا واقعياً متسقاً مع التصور الجدلي لمعنى النقد الفلسفي... »[1].

إن السلب في مقاربة الباحث، هو العقل أو الوصول إلى معانقة الذات بسلب الغربة عن الأشياء، كي تصبح الذات هي «حقيقة الوجود». ولحظة الايجاب، هي لحظة نفي النفي أو بتعبير الباحث، سلب السلب. وهي فعل مستمر وغير متحقق. إنه بتعبير آخر لحظة الحرية. فالسلب عقل، والايجاب حرية: «وتحقيق العقل هو تحقيق السلب، وتحقيق الحرية هو تحقيق لليوتوبيا أو السعادة». وعلى هذا الأساس؛ إذا ما سلمنا بأن الموضوع، هو في نهاية الأمر واسطة لثبوت الذات لذاتها، وإذا حدث أن الذات عجزت عن امتلاك الموضوع؛ فإن دراسة الموضوع بما هو واسطة لثبوت الذات لنفسها أو بما هو الذات نفسه يوشك أن يعيد ملاك السيطرة للذات على موضوعها، أي على ذاتها. وهذا معناه، أن الحل يكمن في الطريق العكسي، من سلب السلب إلى السلب، ومن اليوتوبيا إلى السلب أو من الحرية إلى العقل. أو بتعبير الباحث: «إن هذا التقدم بالعقل لا يتحقق إلا بالتحول من دراسة الذات إلى دراسة الموضوع، أو بالانتقال من دراسة السلب إلى دراسة اليوتوبيا، أو بالمضي من العقلانية إلى محاولة تحقيقها في الواقع الحي من خلال إنتاج الحرية أو السعادة الذي لا سبيل إليه إلا إذا أصبح الموضع يمثل وساطة أكثر صدقاً وحرية بين الذات وذاتها. وتظل الحرية في إطارها الجدلي حرية للفكر، أو بشكل يكون الفكر معه قادراً على خلع هويته على موضوعه فتزول بذلك غربة أحدهما على الآخر إن اليوتوبيا هي الموضوع من حيث إن هذا الموضوع هو ما يستهدفه شوق الذات إلى ذاتها بتوسط الموضوع»[2].

---

(١) المصدر نفسه ص ١٠٦.

(٢) المصدر نفسه ص ١١٢.

واستطراداً نقول، إن موقف الذات من الموضوع، أو الحركة الجدلية من السلب إلى اليوتوبيا والعكس أيضاً، هو منتهى ما توصل إليه التفكير الهيغلي، وهو يوصل اللحمة ما بين الفكر والواقع، بحيث الواقعي يجسد العقلي، والعقلي يتمثل الواقعي. إن حركة الفكر من السلب، تتجه نحو اليوتوبيا. وإن الانطلاق من هذه الأخيرة ضمن مشروع جديد لحركة الفكر يوصل إلى السلب. ما يعني أن حركة الفكر من السلب إلى سلب السلب، ومن سلب السلب إلى السلب، حركة لا نهائية. حيث وانتهاضاً على هذه السلوب المتكررة تمتلك الذات هيمنتها على نفسها، متجاوزة نفسها من جديد. أي متجاوزة عجزها عن استيعاب واحتواء عالم الأشياء. إن هذا السعي المضني والمتواصل في حركة السلوب اللانهائية هي ما يجعل للجدل العقلي معنى. حيث، وكما ينحو سلامة، لا يمكن أبداً أن تحقق الذات تطابقها المطلق مع ذاتها أو الارتقاء بالموضوع إلى الذات. والحال، أن الرؤية الجدلية ترى إلى الواقع كبناء من المتناقضات. فلئن سلمنا بإمكانية تحقيق التطابق بين الذات والموضوع، فإننا سنقع في مأزق «الارتداد إلى ضرب من الهوية الصورية الجوفاء التي تحذف أحد الحدين، فتكون الفلسفة بذلك (مثالية أو واقعية) ». بمعنى آخر، إن مناط هذه الحركة السلوبية المتكررة، هو الانفتاح على مثنوية المثال/ الواقع..الذات/الموضوع..و عدم التحجر الدوغمائي على طرف منهما. إنها حالة من الانفلات المتواصل الموسوم بالمتاهة بين الموضوع والذات أو بالأحرى، هروب الذات من الذات في متاهة جدلية تكسب الحياة الاستمرارية، وتتيح لليوتوبيا نفسها أن تحرز لها تحققاتها العينية. فبمقتضى «ذلك لن تقبض الذات على ذاتها قبضاً تاماً، ستفلت من ذاتها كلما اقتربت منها، فما يفلت من الذات ليس موضوعها بل ذاتها ما دام الموضوع ليس إلا الذات في صورة الآخرية».

إن عالم المفاهيم ومستودع الكليات هو الذات. وهذا ما يعني أن الفكر لا نهائي. وهنا تبرز النزعة المثالية أو الهيغلية ـ لو شئت ـ عند د. يوسف سلامة، إذ إن عالم المفاهيم «أغنى من الوقائع». والمثال حاكم على العالم. وهذا الاغتناء اللامحدود للفكر وللذات، هو ما يفسر أبدية الفجوة بين الذات والموضوع وتوترهما. وها هنا حيث تكمن المفارقة الكبرى، وحيث «هنا تكمن أيضاً كل مشاعر الانسان الأليمة والمأساوية».

لعل محدودية الانسان وتناهي العقل، هما حقاً ما يجعل الشوق إلى الاحاطة بالموضوع على وجه التمام يتم بقفزات. الأمر الذي يؤدي إلى شطط الفكر، من حيث إن الفكر وهو ينزع قفزياً إلى الحقيقة الكلية «يكتشف في نهاية النسق الذي ينتجه للسلب أن حقيقة السلب قائمة

في (الغائية) التي استهدفها طويلاً دون أن يصل إليها إلا جزئياً»[١].

فتظل الغربة مستحكمة قبضتها على الذات. الأمر الذي يدفع إلى تمثل تجربة أخرى، عبثاً، إذ سرعان ما تنتهي حركة الموضوع إلى الذات، ليعاد اكتشافها مجدداً. فعبثاً «أن تحاول الوقوف على حقيقة ذاتها خارج ذاتها». هذه الحقيقة الفلسفية في نظر د. سلامة، ذات أهمية بالغة بالنسبة للأفراد والأمم، سواء بسواء. وهو تأسيس متين من شأنه أن يقوض فلسفياً من سلطة التمركز الغربي، من حيث إن بناءً جدلياً كهذا يرى إلى الحداثة كانبعاث ذاتي مستقل، أو سلب لا يكرر ما كان تاريخاً مضى ولا ما كان تجربة الآخر، إلا استيعاباً وامتلاكاً للآخر. إذ هو امتلاك سرعان ما يعود إلى الذات بعد ابتلاع الموضوع واحتوائه. من هنا الثورة الحقيقية التي تمثل فعل السلب، من حيث هي «سيطرة الذات على الواقع وليس مجرد نوع من الامتثال لواقع قد تم تزييفه بعرضه على صورة ثورة حدثت أو سلب قد اقترب من غايته»[٢].

وبناءً على هذا التأسيس العقلاني، يسعى د. يوسف سلامة إلى وضع فيصل بين نمطين من الكوجيتو. الأول، استند عليه الوعي الأوروبي في بناء حضارته. مفاده التوجه إلى الوجود (أنا أفكر إذن أنا موجود)؛ ما يؤسس لنزعة السيطرة على الواقع. فإن الكوجيتو الذي يتعين أن يستند عليه العالم المتخلف، هو اتجاه نحو إبداع الأنا. أي ما يؤسس لنزعة تدمير الواقع. ولا شك أن إنتاج الأنا من شأنه أن يفضي إلى إنتاج الواقع طالما أن الواقع في النهاية هو الأنا. فالباحث يعيدنا إلى لحظة ديكارتية معكوسة، تجعل الكوجيتو الأوروبي ذاته غير قادر على تحقيق انبعاثنا. فالحضارة الغربية قامت على خلفية امتلاك الذات الغربية لذاتها. لكننا ـ والحال، أننا نفتقد للذات ـ يتعين أن يتصرف الكوجيتو عندنا بصورة مختلفة تماماً، أي البدء بإبداع الذات وليس إبداع الموضوع. والصيغة التي يقترحها د. يوسف سلامة: «تحول الأنا من كونها لا أنا إلى كونها أنا هو الوجود»[٣].

إذن، الخلاف ضرورة حضارية. بل إن الخلاف تفرضه «الجيولوجيا الزمنية» التي تجعل العالمين، وإن تزامنا تقويماً، فإنهما يمثلان لحظتين متفاوتتين. يسعى د. يوسف بتأسيسه هذا أن يكشف عن خطأ الاستيلاب بوجهيه. أي تكرار ماضي الذات أو استحضار وتقليد حاضر الآخر.

---

(١) المصدر نفسه ص ١١٧.

(٢) المصدر نفسه ص ١١٨.

(٣) المصدر نفسه ص ١١٩ ـ ١٢٠.

من هنا يأتي المخرج في صورة تركيب الأضداد سعياً إلى تشكيل هوية جديدة، تتركب من نفي الذات ونفي الآخر، وليس بين الذات والآخر. أي وصل ما هو حي في الذات بما هو حيوي عند الآخر. وعليه، يعلن د. يوسف سلامة تهافت المشاريع السابقة التي رامت التركيب على نحو آخر، ما بين التراث والمعاصرة، حيث وقع فيه مفكرو عصر النهضة والاصلاح. وهو ما يؤدي إلى حالة الاسترجاع والبقاء على عهدة الهوية الصورية، لا الهوية التي دخل عليها السلب «فأغناها وجعلها مرادفة للتجدد». فكيمياء السعادة التي سعى د. سلامة إلى إنضاجها، يكمن في ضرورة التركيب الذي يرى فيه عنصر تخليق للهوية. فأما «أولئك الذين حاولوا بصراحة التركيب بين التراث والمعاصرة، أو بين الماضي والحاضر، فإن كل ما فعلوه حتى الآن هو أن وضعوا الحدود في حالة تجاوز مصطنع، فجاء عملهم خلواً تماماً من التركيب: لقد مزجوا النشارة بالبرادة فأثبتوا بذلك أنهم لم يصلوا بعد إلى (كيمياء الفكر). فالتركيب هو القوة الكيميائية ـ ولربما السيميائية ـ التي لا تكف عن تخليق هوية جديدة للعناصر الداخلية في التفاعل دون أن تفنيها»[1].

ومن شأن السلب حينما يدخل على الهوية أن يجعلها هوية عينية لا مجردة؛ تكتسح الواقع وتحطمه قصد نظمه نظماً عقلياً. كما من شأن الهوية الصورية المجردة أن تعانق العدم في نسكها وزهدها وغربتها عن عالم الأشياء؛ «إن اكتفاءه الذاتي بذاته وتطلعه إلى الطمأنينة الروحية لا غير قد جعله ضيفاً على العالم لا يكترث أي منهما بالآخر، فظل الذات مجردة وظل الموضوع هيولى غير متعبة ما دامت الذات لم تستهدف أن تسجل ذاتها في هذه الموضوعات»[2].

ومع ذلك فإن د. يوسف سلامة يرى أن مجرد إدخال السلب على الهوية الصورية للشرق لا يكفي لرفع المفارقة، أو جعل الصوري متعيناً، لأن ذلك لن يأتي سوى بتحصيل حاصل أو باكتشاف «خبرة قديمة قد حصلها الآخر ومضى فيها حتى نهايتها، وهو الغرب». إذن،عن أي مخرج يتحدث يوسف سلامة للخروج من هذا المأزق الابستيمولوجي ـ الأنطولوجي؟!

الظاهر، أن الباحث لا يرى أي جدوى من فكرة الحوار. فالذي حدث عبر تاريخ طويل

(١) المصدر نفسه ص ١٢٣.

(٢) المصدر نفسه ص ١٢٦.

من الخبرة يؤكد على أن الصراع ظل حالة حاكمة على كافة الحضارات. ومن هنا فإن الحديث عن التحضر من جديد يستدعي تلك الحقيقة الثورية التي تجعل شرط قيام الحضارة على أنقاض أخرى يتم عبر استيعاب مقتدر لعناصر القوة في تلك الحضارة. وهكذا وبفعل السلب الذاتي والسلب الجزئي للآخر، تكتمل عناصر التركيب بين نفيين أو سلبين، «اللاذات» و«اللاآخر»، فذلك حقاً وكما تراءى ليوسف سلامة «القانون الصوري لنشوء الحضارات». ولكن بلحاظ اكتمال نضج المضمون في قلب الصورة بما يؤدي إلى كشف حقيقي للمضمون. نظراً لأن العقل قد يعجز أحياناً عن هذا المضمون. ولعل ذلك هو بداية المشوار في معاناة السلب الذاتي وتشكيل الهوية المتعينة. فالفض «التام لهذين العنصرين على هيئة حضارة تنمو وتتكامل، فمرهون بسلسلة تحققاته التي لا توجد خارج التاريخ. وهذا ما يصلح لأن يكون نقطة ابتداء لبحث جديد»[١].

ولا شك أن سلب الآخر، بعد سلب الذات، يستند إلى تأمل حقيقي في مآل الحضارة الغربية الآيلة إلى التفتت والانهيار، لسبب بسيط، هو أنها كفت عن أن تكون عقلانية. وحيث إن النزوع إلى إرادة القوة يوشك أن يحول الحضارة الغربية إلى تعدد خطابات وتنوع فضاءات لا عقلانية.

فحسب د. سلامة أن العالم الثالث يحتاج أن يترقب هذا السقوط ويستوعب تفكك وحدة الخطاب الغربي «لا من أجل اكتشاف تشتت هذه الوحدة واحتمال ضياعها فحسب وإنما أولاً بالذات من أجل صياغة خطاب حضاري جديد يأخذ في اعتباره كل الملاحظات السابقة التي تميل إلى الافتراض بأن وحدة الخطاب الغربي الحضاري مآلها إلى التفكك»[٢] إن لحظة البدء تتراءى عند الباحث في مشروع عدم الانحياز، مشروع عبد الناصر ونهرو وتيتو.. وفي أشكال المقاومات التي ظهرت على مسرح العالم الثالث. وهذه المشاريع ليست شرطاً في قيام حوار حضارات بين الأنا والآخر المتفوق. فذلك على خلاف ما حدث في التاريخ. فبلدان العالم الثالث إن كانت «راغبة في أن تستمر في الوجود، فينبغي لها أن تتخلى عن فكرة الحوار وأن تؤسس عالماً جديداً فيها يسمح بولادة الشروط الضرورية حالياً والكافية مستقبلاً من أجل الدخول في مواجهة مع هذا الخطاب الغربي الآخذ في التفتت في صور متعددة»[٣]. وإن

---

(١) المصدر نفسه ص ١٢٩ ـ ١٣٠.

(٢) المصدر نفسه ص ١٣١.

(٣) المصدر نفسه ص ١٣٣.

الأرضية المناسبة لذلك، هو النهوض بمجتمع الحريات ومجتمع مدني على خلفية إقامة التوازن اللازم بين الدولة والمجتمع.

إن لهذه الروح الهيغلية التي تنطق داخل المقاربة المحكمة الانبناء ليوسف سلامة، قدرة على المناورة في صلب العقل كما في صلب الواقع. فليس غريباً من وجهة النظر الهيغلية هذا الانقلاب من العقلي إلى الواقعي، ومن لغة العقل إلى لغة الروح، أو عكس ذلك. لكننا نلاحظ أن هذه العقلانية المغلقة والمفتوحة جدلياً في آن واحد، سرعان ما تؤسس لتهافتها إبستيمولوجياً وأنطولوجياً، ما أن تترس بخطاب الأيديولوجيا. فمن الدعوة إلى السلب وسلب السلب، وهي مهمة صعبة، إلى الدعوة لاستخلاص روح المقاومة من مشاريع وثورات معينة. على أن هذه الروح المقاومة سبق وأن تراءت للباحث سلامة وكأنها إعادة اكتشاف للذات التاريخية وأنها أساس تشكل الهوية الصورية المجردة التي اتهم بها الحضارات الشرقية عنوة. ولعل الدور المنطقي الذي انهار بموجبه هذا الانبناء المتماسك/المتهافت، يكمن في النهاية المأساوية لهذه المقاربة، في صورة توسل بالساسة والسياسة في العالم الثالث لترقب مشهد التفتت وانهيار الغرب، ذلك الذي صنع ولا يزال ينتج الهوية الصورية للسياسة في العالم الثالث. وبينما كان الحديث عن «الكيف»، انزاح فجأة إلى الدعوة الخطابية، إذ يقول: «لابد لبلدان العالم الثالث من أن تعيد صياغة نظمها السياسية ونظمها الاقتصادية وبناها الثقافية من أجل أن ترتقي جميعاً لتصل بالانسان في عالم الفقراء والمحرومين إلى مستوى المواطن الذي يستطيع أن يقول كلمة في وطنه»[1]. والحق، ما كانت نتيجة كهذه بحاجة إلى ذلك البناء العقلاني الشامخ. فهي اللغة السياسية اليومية لكل ناهض أو مستنهض، بل هي أمل وحلم الجميع. إنه يرى في تعدد الخطاب الغربي عنصر تفتيت وانهيار، لكنه يدعو إلى أهمية الأنساق وضرورة الاختيار. «ويختار من بين الأنساق الثقافية المتعددة ـ بحرية تامة ـ النسق الذي يتعرف على نفسه فيه، على أن يكون للمواطنين الآخرين الحق الكامل في اختيار أي نسق يريدون»[2].

ولا شك أن المنظور الذي يتبناه د. يوسف سلامة للعقل والعقلانية يوشك أن يجعل العلاقة بين العقل والحرية، علاقة متوترة أحياناً. ذلك إذا كان خطاب العقلانية واحداً، وأن الغرب كف أن يكون عقلانياً وإنسانياً منذ بدا ينزع إلى التفتيت وإلى حرية اختيار الأنساق المختلفة التي يصفها د. سلامة بأنها غير عقلانية. كيف يتحول هذا الواقع إلى حالة عقلانية

(١) المصدر نفسه ص ١٣٣.

(٢) المصدر نفسه ص ١٣٣.

حينما يجري الحديث محلياً. ألا يكون أصل العقل هنا يتناقض مع ضرورات الحرية. لعل المأزق الذي وقعت فيه مقاربة الباحث ناتج عن مفهوم دوغمائي للعقل والعقلانية. وإن كان يؤسس إلى مفهوم للسلب يقطع مع مظاهر الدوغما. فيوسف سلامة يرى إلى الخلاف كمظهر من مظاهر اللاعقلانية. وتلك هي الدوغما بعينها التي ما كان لها أن تستقل وتفسح المجال إلا بإعلان إرادة المعرفة وبالتالي إرادة القوة. فالعقل غير متناه بخلاف ما يؤكد يوسف سلامة. بل إن المأزق الذي يمنع العقل من ممارسة نشاطه المتنوع، هو الحصر الذي يصيب إرادة المعرفة. إنه يتحدث عن الحضارة الشرقية ككتلة واحدة. ويتراءى له أن ما حصل فيه من نشاط هو دون السلب. إذ منتهاها إنتاج العدم والاستقالة عن العالم. وكأن يوسف سلامة يرى في كل هذا النشاط من قيام حضارات وثقافات وحروب وقيام دول وسقوط أخرى، وفتوحات وغزوات... جرت في الشرق، كلها مظاهر عدمية. وكأن العقل منحة مستودعة توزع بالتقسيط أو بالمحاباة. متناسياً أو ربما رافضاً أن يكون العقل صانع كل هذه المظاهر المختلفة، وهو ممضي هذا التنوع الكبير.

ومع ذلك، نلاحظ أن الباحث يكيل بمكيالين في رؤيته للشرق والغرب. فهو يتحدث عن الشرق ككتلة واحدة ـ متدرجة ـ لا عن فضاءات وعوالم شرقية. في حين يتحدث عن الغرب كاتجاهات وخطابات مختلفة. يقول: «واليوم بوسعنا الحديث عن حضارة شرقية قديمة وعن مراحل داخل هذه الحضارات من الصين إلى الهند إلى مصر وفارس...»[1].

ثم يقول بصدد الحضارة الغربية: «... بحيث لم يعد بوسعنا أن نتحدث عن فضاء غربي حضاري واحد بقدر ما يمكننا التحدث عن فضاءات متعددة تعكس تنوعاً في الخطاب الحضاري الغربي غير مسبوق لا يمكن تفسيره إلا بإرادة القوة التي تنسب إلى كل مجتمع غربي بعينه»[2].

ففي مقاربة د. يوسف سلامة تكريس لمأزق الرؤية المعيارية الاستشراقية التي ترى إلى العلاقة بين الشرق والغرب، كعلاقة متوترة بين خيار العقل واللاعقل. فيكون الباحث قد وقع في الدوغما من حيث لا يشعر. وتلك بالفعل، هي النهاية المأساوية للانبناء العقلاني المغلق، ونزعة الميتافيزيقا الممركزة!.

---

(١) المصدر نفسه ص ١٢٩.

(٢) المصدر نفسه ص ١٣٠.

إن محاولة يوسف سلامة تثير أكثر من إشكال فلسفي، وأكثر من قضية تتعلق بمشكلة الحضارة. وربما هناك ما يكفي من الاغراق الهيغلي ذي التأثير المثالي في الصياغة «السلامية» للكوجيتو الجديد والواعد. فالعالم هو بالنتيجة مسرح لهذه النزعة التحررية والارادوية والكوجيتوهات المنطلقة والتي تملك اختياراتها وتستطيع أن تبدع من إمكاناتها ما يقيم أركان الفكرة الحضارية، بل وما يشكل عناصر المنهج المنبثق من موضوعه. حيث ذلك مناط خصوصية الأمم الناهضة. لا شيء في مجالها يشبه الآخر، ولا شيء في حاضرها يشبه ماضيها. وحيث المنهج نفسه هو من يملك تحويل عالم الأشياء الذي لا معنى له، إلى عالم نابض بالمعنى وفي مستوى الفكرة. إن «الأنا» تملك أن تجعل العالم عبر منهجها هذا، يتحرك باتجاه فكرتها ويسمو ويرقى إلى ما ارتقت إليه. فليس للعالم معنى إلا «بالأنا» في تمركزه المحلي وفي اختيار كوجتوهات معلقة في الزمان والمكان. لكن ترى، إلى أي حد يمكننا الحديث عن الحضارة وانتهاض الأمم بوصفه مسألة مثالية صرفة. وأين التاريخ ومكره في لجة هذا الصراع بين الأمم والحضارات.

«الأنا» بوصفها فعالية تداولية

في السياق التفاؤلي نفسه، وابتغاء الارتقاء بـ«الأنا» العربية الاسلامية من حالة الاهانة والتهوين إلى حالة التمركز على اختياراتها، وفي سياق الذود اللامنتهي عن هذه «الأنا» المحطمة بفعل القراءات التصنيفية «الخارجانية» أو المصدومة والمنبهرة نتيجة انفلابها في مجالها الأهلي «جوانياً»، تأتي محاولة د. طه عبد الرحمان، أستاذ المنطق وفقه اللغة في جامعة محمد الخامس بالرباط، كي تعيد استشكال ما كان يصار إلى مصادرته برسم «الفكر الواحد» أو «الأمر الواقع». وهي المحاولة التي اكتست طابعاً هجومياً أكثر منه تبريرياً. وفي حالة استعراضية ربما غير مسبوقة في التاريخ العربي الحديث، ترى لنفسها اقتداراً خاصاً على إعادة تأثيث المجال التداولي العربي والاسلامي في مشروع تقويمي شامل، ابتغاء تشكيل فلسفة عربية إسلامية خاصة، تتحرر بموجبها الأمة من هيمنة التهويل والتقليد، وتعانق بواسطتها فضاءً واعداً، مساعداً على الابداع. إنه ملتمس يستعين بأشد ضروب الدليل المنطقي والفلسفي على انتزاع الحق العربي في تشكيل فلسفته الجوانية المستجيبة لتطلبات المجال المحلي، ووفق شروط يتيحها المجال التداولي العربي والاسلامي.

لا يمكننا استيعاب التصعيد الفكري الطهائي إلا في سياق تغالب «الأنا» السلبي مع

الآخر القاهر حضارياً. من هنا الاصرار على خوض معركة التهوين من المهول، وربما استعادة تهويل المهون، في معركة مصيرية، هي أقرب من أن نكون أو لا نكون. وأن نكون، حسب المنظور الطهائي، هو أن ننجح في انتزاع حقنا في الابداع. وحيث لا إبداع إلا بالتميز والاختلاف، وجب إذ ذاك خوض تقويم شامل ومزدوج، سوف يفرض على رائد الدرس المنطقي بالمغرب، إظهار ما يتعين فعله إزاء المنتج الخارجي محل دهشة وصدمة «الأنا» في نشدان تقدمها ونموها، وأيضاً مع فرض التسليم بإخضاع منتوج الآخر إلى استراتيجية التقريب التداولي. كيف يتسنى أن ننهض بهذه المعاني المشكلة للمجال التداولي، كي نجعل منها مفاهيم صناعية قادرة على تحقيق هذا النوع من التقريب التداولي.

إن المشروع الطهائي التقويمي، لا يدعو ها هنا إلى انطواء صريح لـ«الأنا»، بعيداً عما أنتجه الآخر. أي ليس مشروعه ناهضاً على أصل الدعوة إلى الانزواء عن «المنقول» ـ حيث يقصد به كل ما استنبت خارج المجال التداولي الخاص ـ واحتماءً أبدياً بـ «المأصول» ـ وهو كل ما نشأ وتقوم به المجال التداولي ـ ؛ بل إن مشروعه يشترط على المنقول امتحاناً صعباً قبل معانقة المجال التداولي، وقبل أن يتحول إلى جزء من المأصول. وهذا ما يعني التسليم ابتداءً بهذه الامكانية ضمن شروط يختزلها مفهوم «التقريب التداولي». ولفهم ذلك، لا بد من بيان مقصود الباحث من «المجال التداولي» ومن ثمة الوصول إلى بيان معنى «التقريب التداولي».

«الأنا» بوصفها هوية تداولية

يوحي مفهوم المجال التداولي إلى حالة المأصول في نوباته التواصلية والتفاعلية في المجال. فالمجال ـ وفعله جال ـ والتداول ـ وفعله تداول ـ كلاهما يفيد معنى الدوران. دوران القول في مفهوم التداول ودوران في المكان أو الزمان في مفهوم المجال. فمجال التداول، هو بالنتيجة «محل التواصل والتفاعل». إن التداول يوجب وصل القول بالفعل. وقد اختار د. طه المعنى اللغوي نفسه. مبرراً قيام المجال التداولي على أسباب ثلاثة: هي اللغة والعقيدة والمعرفة. فالمجال التداولي إذن، هو عبارة «عن مبادئ أصلية وفرعية تصاحب وجود القوم وسلوكهم ـ مبادئ عقدية ولغوية ومعرفية...»[1].

---

(١) د. طه عبد الرحمان، **الحق العربي في الاختلاف الفلسفي** ط١ ـ ٢٠٠٢، المركز الثقافي العربي ـ بيروت.

على أن المجال التداولي، هو أخص من كل المجالات الأخرى، كالمجال الثقافي الاجتماعي أو المجال الأيديولوجي أو المجال التخاطبي. فما به يمتاز المجال التداولي عن نظائره المذكورة، هو انبناؤه على مبادئ ثلاثة: أي التطبيق، والجمع بين التحقيق والتقويم والجمع بين الشمولية والدوام[1].

إن المجال التداولي وفق المنظور الطهائي، ليس مجالاً ثابتاً، بل إنه مجال متغير. لكن هذا التغير الذي يمتاز به، بطيء وليس فجائي. بهذا المعنى، فهو بحكم الثابت إذا ما قيس إلى الظواهر الثقافية والاجتماعية. وبذلك يدفع عنه جدوى التغير الفجائي غير المحسوب العواقب، والذي يؤدي بالنتيجة إلى التبعية أو فقدان الاستقرار، وذلك لأن في «التغيير المفاجئ دلالة، إما على الانقطاع الكلي عن هذا المجال، مما تنشأ عنه تبعية للغير مع الانحطاط إلى أسفل درجات الوجود والظهور، وإما على القطع الجزئي لأصل تداولي مخصوص، مما يفضي إلى فقدان الاستقرار وضحالة الاستمرار»[2].

ان للمجال التداولي قواعد يمكن التوصل اليها بواسطة الاستقراء وعبر معايير محددة. ومنها التسليم بالتميز والأفضلية للمجال التداولي لتقوية «الهوية التداولية ». حيث لا يرى الباحث في هذا الاحساس ضرراً على من لا ينتسب لهذا المجال التداولي. بل إن ذلك شرط لانتهاض «الأنا» واقتدارها بما يحقق لها النفع الذاتي بموجب مبدأ الهوية ويحقق النفع للآخر بموجب مبدأ الغيرية. ويقوم هذا التفضيل عند «طه» على أساس اللغة الأفصح والعقيدة الأسلم والمعرفة الأفضل فبموجب العقيدة التي تدخل في المكون الثلاثي للمجال التداولي، يصبح التفضيل منة ربانية وليس قضية إرادية[3]. ومن هنا ينبثق مبدأ التفضيل التداولي، الذي رأى فيه د. طه، الأصل أو المبدأ الذي تتفرع منه جميع القواعد التداولية. ومقتضاه: «ليس في جميع

---

(١) يميز د. طه هنا بين المجال التداولي من جهة وبين المجالات الأخرى، كالمجال الثقافي الاجتماعي، والمجال الأيديولوجي (الفكراني) والمجال التخاطبي. فهو يتميز عن الأول بمبدأ تطبيق المعارف والمقاصد تطبيقاً شاملاً لجميع الأفراد، عكس ما يجري في المجال الأول، حيث يشمل قيماً وعقائد لم يثبت استعمالها أو شموليتها. ويتميز عن المجال الثاني (الفكراني) بالجمع بين التحقيق والتقويم، فلا يأخذ من القيم إلا ما قام على واقع حي وحقائق معينة. ويتميز عن المجال التخاطبي، بأخذه الأقوال والمعارف بوصفها مستعملة شمولياً ودائمياً، لا جزئياً ووقتياً. انظر: د. طه عبد الرحمان؛ **تجديد المنهج في تقويم التراث** ص ٢٤٦ ـ ٢٤٧. ط٢ ـ المركز الثقافي العربي ـ بلا تاريخ.

(٢) المصدر نفسه، ص ٢٥٠.

(٣) المصدر نفسه، ص ٢٥٢.

الأمم أمة أوتيت من صحة العقيدة وبلاغة اللسان وسلامة العقل مثلما أوتيت أمة العرب، تفضيلاً من الله»[1].

إن مبدأ التفضيل التداولي يبدو منطقياً في نظر الباحث، فإذا كان العرب قد اكتسبوا أفضل شريعة وبالتالي أفضل لغة، تعين أن تكون لهم أفضل معرفة[2]. لكن وجود المجال التداولي وفق هذه القواعد والأركان، لا يعني أنه غير مهدد بالخرم التداولي لبعض قواعده. بل إن أخطر أنواع الخرم، هو ما يصيب القاعدة التفضيلية، حيث منها تتفرع باقي القواعد. وهي في نظر د. طه من الآفات التي تعطل عامل الارادة وتحبط فعل الانتهاض، حيث «يفضي الاخلال بالقاعدة التفضيلية إلى الانقطاع عن الارادة الحاملة على طلب ظهور الممارسة الاسلامية العربية على غيرها من الممارسات، أو قل إن الاخلال بالتفضيل يؤدي إلى أن يفقد مجال التداول عامل الارادة، مما تتعطل معه قدرته على الانهاض العقدي، فهو «التثاقل»، وإن كان تعطلاً عن الانهاض اللغوي، فهو «التقصير»، وإن كان تعطلاً عن الانهاض المعرفي، فهو «التكاسل»[3].

يتضح بعد ذلك، بأن المجال التداولي هو ذلك المقام الذي يتقوم بكل ما هو أصيل ومؤصل في الاجتماعي والثقافي، وليس مجرد ما يدور فيها من قول ومن تصورات قد تكون وافدة منقولة أو مؤقتة أو غير شاملة.

التقريب التداولي:

اذا كان أمر المجال التداولي قد اتضح بوصفه مجالاً سوسيو ـ ثقافياً، بضميمة التواصلية

(١) يستند د. طه عبد الرحمان في مسألة التفضيل، على نص لابن تيمية في ردوده على المنطقيين جاء فيه: «والله تعالى قد يسر للمسلمين من العلم والبيان مع العمل الصالح والإيمان ما برزوا به على كل من أنواع جنس الإنسان». المصدر نفسه ص: ٢٥٣ ـ ٢٥٤ أقول؛ أين هذا من مبدأ إبدال الأمم، حيث فيه إشارة على أن لا تفضيل إلا برسالة، وبموجبه قد يكون العرب آخر الأمم أو دونها حسب قيامهم بالرسالة. بالإضافة إلى أن ثمة فرق بين نص ابن تيمية وفكرة التفضيل الطهائية. فالاول يتحدث عن الاسلام والمسلمين بينما د. طه يتحدث عن العرب. هذا مع أن مبدأ الإبدال حاكم على مبدأ التفضيل، وهو مبدأ يتعدى إلى ما بعد اكتمال الرسالة نفسها!.

(٢) هذا الاستدلال فيه نظر. فأفضل لغة لا يترتب عليها أفضل معرفة. هذا مدرك من واقع الأمم. والعالم الإسلامي لم تغن عنه لغته لكي يكون في ذيل عالم المعرفة. سيصبح مبدأ التفضيل أقرب إلى المبدأ العنصري، إذا لم يكن قائماً على القيام بالرسالة. فمبدأ التفضيل يشترط وجود الإنسان الأفضل بقيامه لا بذاته!.

(٣) المصدر نفسه، ص ٢٥٨.

والفاعلية التي تسقط كل التصورات والأفكار التي لا صلة لها بالعمل ولا تتمتع بالشمولية والديمومة، فإن التقريب التداولي، هو ذلك الاجراء الذي به يتم وصل المنقول بالمأصول أو جعل المنقول نفسه مأصولاً. فما دام أن المجال التداولي يبدو قائماً وفق أصول وقواعد تميزه عن نظائره من المجالات التداولية، بل وتقع موقع الممانع من انتقال ما لا ينتمي بالأصالة الى المجال التداولي، فإن وجود المجال التداولي عرضة للخرم الذي قد يصيب بعض قواعده أو كلها أو الأصل العام الذي تتفرع منه باقي القواعد، ألا وهو مبدأ التفضيل التداولي، فان التقريب التداولي هو بمثابة الاجراء الذي يقي المجال التداولي من الاختراق العشوائي ويسهل عملية انتقال المنقول الى المجال التداولي واستحالته مأصولاً. إنه ضامن سلامة هذا الانتقال دون الاضرار بوظائف المجال التداولي[1]. إن عملية الانتقال هذه تفرض تغييراً في مضمون المنقول وفي وظيفته، مع انتقاله إلى المجال التداولي الأصلي. وفاءً بأغراض المجال المنقول إليه، لا المجال المنقول منه. فـ «متى ظهر لنا أن التقريب متغير في كيفياته متقلب في أطواره لا يقف عند نهاية لا يجد لها ازدياداً بعدها، علماً يقيناً أن فائدة التقريب ليست في موافقة المنقول بقدر ما هي في مخالفته، ولا في التوفية بأغراض المجال المنقول منه بقدر ما هي في خدمة المجال المنقول اليه»[2].

من أجل قومة فلسفية

بناءً على مفهوم المجال التداولي، وانطلاقاً منه، يبتغي المشروع الطهائي الانتهاض بمهمة إعادة بناء المجال التداولي العربي والاسلامي، بعد أن لحقه ما لحقه من إخلالات بقواعده، وقع فيها أعلام سابقون من التراث وآخرون حدثاء. إن إعادة البناء هذه، وإطلاق المبادرة المسؤولة للأنا في أن تحدد اختياراتها في نوع من اقتصاد المعرفة التي تتيحها حماية التقريب التداولي للمجال التداولي من الاخلالات التي قد تنجم عن حركة انتقال المنقول إلى المجال الأصلي ابتغاء التأصل فيه؛ أجل، إن إعادة البناء هذه تفترض إحساساً بتميز المجال وأفضليته عن أغياره. وهذا ما حدى بالباحث إلى إعادة استشكال ما تسالم عليه الجميع بخصوص عالمية الفكر والفلسفة. إن دعوة د. طه للحق العربي في التفلسف، ليست مجرد دعوة تقف على مسافة من مسوغات التمركز الغربي بوصفه صانع هذه العالمية أو الكونية المغشوشة التي ترفض

(١) المصدر نفسه، ص ٢٧٣.

(٢) المصدر نفسه، ص ٢٩٧.

«للأنا» حقه في أن يؤسس لنفسه فلسفة تأخذ بعين الاعتبار شروط المجال التداولي، وأيضاً تحمي قواعد هذا المجال بممارسة تقريبية ـ التقريب التداولي ـ على وفق شروط وقواعد مقررة. يبني د. طه هذا الحق في التميز الفلسفي لـ «الأنا» على معطيات تأسيسه لمفهوم المجال التداولي. بل وتسليماً ببديهية الاختلاف الثقافي يرى من باب أولى التسليم بحق الاختلاف الفلسفي لكل مجتمع على حدة[1].

ولكي يدحض د. طه دعوى العالمية، النقيض لدعوى التميز والاختصاص، يحاول تطويق فكرة العالمية ضمن طورين فلسفيين، أحدهما إغريقي يعكسه المدلول الأنطولوجي لمفهوم «الكلي» المقابل للجزئي؛ فكونية الفلسفة بهذا المعنى تعم أفراد البشر بوصفهم أفراد الانسان. وثانيهما أوروبي حديث، ساد فيه المدلول السياسي حيث يفيد عمومه لكافة الأقطار[2]. ولإبطال مفهوم الكونية بمعنييها معاً، الأنطولوجي والعالمي، ما علينا إلا الالتفات إلى نسبية الفلسفة وارتباطها بالسياق التاريخي والاجتماعي واللغوي. فنخلص إلى أن الفلسفة الاغريقية نفسها كانت فلسفة قومية وليست كونية.

وربما كان العرب القدامى قد وقعوا في محظور التبني المباشر للفلسفة الاغريقية من دون التثبت من خصوصيتها وقوميتها. لقد وقعوا ضحية وهم هذه الكونية المغشوشة، وذلك لسببين: أحدهما يتعلق بالسياق العلمي للفلسفة كما وصلت إلى العرب بوصفها مندمجة مع كافة العلوم، بل نتيجة كونها «أم العلوم». فإذا كانت العلوم بطبيعتها كونية، من باب أولى أن تكون الفلسفة «أم العلوم» مصداقاً لهذه الكونية بامتياز. أما السبب الثاني حسب الباحث، فيتعلق بالخطاب الانساني الفلسفي لقيام الفلسفة على الاستدلال. وحيث إن البرهان هو أعلى مراتب الاستدلال، وحيث إن الرأي السائد عن البرهان أنه استدلال واحد وكوني، تعين أن تكون الفلسفة كونية، ويتهم د. طه «الرشدية» بأنها وقعت في فخ هذه الكونية المغشوشة، حيث سهلت على أوروبا نفسها استرجاع هذا الارث الاغريقي عبر الشروح الرشدية التي ارتقت بالفلسفة الاغريقية، وتحديد الأرسطية إلى مرتبة الفلسفة العلمية والبرهانية والكونية. إن مشروع طه عبد الرحمان، هو محاولة كبرى لدحض هذه الكونية والبرهانية، وذلك عبر استشكال ما لم يتم استشكاله في صميم الدرس المنطقي نفسه. حيث عمل هذا الأخير على استعادة الموقف

---

(١) **الحق العربي في الاختلاف الفلسفي**، ص ٢١.

(٢) المصدر نفسه، ص ٥٢.

الرافض والخصيم للمنطق من داخل التراث، محاولاً تفهم الدوافع التي دفعت خصوم المنطق إلى رفضه. معتبراً ذلك ناتجاً عن تأثير المنظور العربي والاسلامي الأصيل للفكر، باعتباره موصولا بالعمل. فهو إذن موقف يتجه إلى نقد الجانب التجريدي من المنطق. ستكون محاولة «طه» في تقويض كونية البرهان منطقياً، عبر زحزحة البنية الاستدلالية نفسها، وذلك بعدم القبول بفصل الأدلة الأخرى عن البرهان، ورفض التراتبية الخاطئة التي تنزل ما عدا البرهان من أنواع الاستدلال منزلة دون البرهان. لقد ربط في مشروعه مسألة تنوع الدليل بالشروط التي يفرضها المتلقي ومقام الاستدلال، فالمناط هو تحقيق المطلوب بتقوية يقين المتلقي بمدعى المتكلم. فيصبح البرهان إذن طرائق شتى تشمل حتى الحدس نفسه، باعتباره برهاناً مطوياً فيما البرهان يعتبر حدساً منشوراً[(١)]. وبذلك يكون د. طه قد رج بنية الاستدلال ووحدته. وفي تنزيل باقي صور الاستدلال منزلة البرهان يكون الباحث قد قوّض الأساس الذي يقوم عليه مدعى كونية البرهان، وبالتالي كونية الفلسفة. والأمر سيان فيما يتصل بعالمية الفلسفة. إذ إن هذه الدعوى سرعان ما تواجه بمحاولات تؤكد على رد الفلسفة الكونية إلى أوروبا بوصفها مهدها الطبيعي ومجالها الحيوي. ويستمر الجدل داخل المجال نفسه، حيث يتم ردها ثانية إلى أصلها الاغريقي؛ أي إلى الفلسفة بوصفها إغريقية محض. ثم سرعان ما يتم ردها إلى الفلسفة الألمانية واحتكارها لهذه المركزية داخل المجال الأوروبي، لينتهي مسلسل الاختزال، إلى رد الفلسفة الألمانية نفسها إلى الفلسفة اليهودية وتأثيرها البالغ على الفلسفة الألمانية[(٢)]. إن د. طه عبد الرحمان، يحاول أن يؤكد على أن العالمية المزعومة لهذه الفلسفة دونها خرط القتاد. إذ هي

---

(١) البرهان حدس منشور والحدس برهان مطوي. وهي عبارة ترى إلى تكاثر الوسائط في الدليل راجع إلى المتلقي وظروفه لا إلى طبيعة الدليل نفسه. وبهذا يستوي البرهان مع كل أشكال الدليل بما فيها الحجاج الذي هو سائد في الخطاب الطبيعي. والحق أن هذه الفكرة ليست جديدة، بل هي قديمة، يمكننا الوقوف عليها عند ابن تيمية في رده على المنطقيين، وعنه أخذها د. طه ونجدها بشكل من الأشكال عند ملا صدرا الشيرازي الذي جمع بين البحث النظري والحدس الإشراقي، ومثله كذلك في «الأسس المنطقية للاستقراء» للسيد باقر الصدر.

(٢) جرى الحديث كثيراً حول مدى تأثر الفلسفة الألمانية بالتصوف اليهودي. وكان يورين هابرماس قد كتب حول ذلك، كما كتب حوله كثيرون قبل د. طه عبد الرحمان. غير أن هذا الأخير يمنحها أبعاداً أيديولوجية تجد دعائمها في بروتوكولات حكماء صهيون، وفي الأدبيات التقليدية لدى بعض التيارات الإسلامية، وأعني تحديداً، نصوص محمد قطب، لاسيما ما تعلق منها باليهود الثلاثة؛ فرويد ودركهايم وماركس...

في نهاية الأمر مجرد فلسفة يهودية قومية تستجيب لمتطلبات المجال التداولي الخاص. الأمر الذي يؤكد على ضرورة انتهاض فلسفة عربية قومية لمواجهة هذه الفلسفة اليهودية التي تخترق المجال التداولي العربي باسم الكونية والعالمية. يقول بهذا الصدد:

«وهكذا غدونا نشهد في مجال الفكر الحديث تشكل فضاء فلسفي يهودي عالمي، يندمج فيه غير اليهودي اندماج اليهودي فيه، عن قصد أو عن غير قصد، وهذا يعني أن الفلسفة القومية اليهودية استطاعت أن تتستر على أصلها القومي، وتنزل نفسها رتبة الفلسفة العالمية، بحيث تم الدخول الآن في الطور الثاني من تهويد الفلسفة، فبعد تهويد الفلسفة «الألمانية» خاصة، جاءت مرحلة تهويد الفلسفة عامة [...] مما تقدم، نخلص إلى أن الكونية في الفلسفة أو الفلسفة الكونية التي ينتجها النظام العالمي الجديد ـ أو ما أصبح يسمى بـ«العالمية في الفلسفة» أو «الفلسفة العالمية» ـ ليست على الحقيقة إلا فلسفة قومية مبنية على أصول التراث اليهودي المسخر لأغراض سياسية، أو قل فلسفة قومية مبنية على اليهودية المسيسة»[١].

إن مهام الباحث المسؤول في نظر د. طه تجاه ثقافته، هي أن يخضع المنقول كله إلى عملية استنطاق واستجواب عبر عملية التقريب التداولي إلى تحقيق قومته الفلسفية والارتقاء بالممارسة الفكرية والفلسفية إلى مرتبة الابداع، وتحقيق انتفاع «الأنا» والتعدي بهذا الانتفاع إلى «الآخر». إن «الأنا» وفق المنظور الطهائي، هي هوية تداولية يتعين تحقيق وعيها بمهامها القومية الحية. وهنا الوعي بطبيعة الحال، ليس وعياً تاريخياً، بل هو وعي تداولي، من دونه لا يتحقق الابداع بقدر ما تنهد الأمة إلى التبعية والجمود.

لاشك أن الاقتدار اللغوي والمنطقي الكبيرين واللذين يتمتع بهما د. طه، مهما بلغا من عمق النظر ودقة المقايسة، فإن جملة من المحاذير قد تبرز خلف هذا التهويل الذي لا يخلو من مبالغة بالمجال التداولي العربي والاسلامي. حيث لم تتوقف الممارسة التداولية عند مسوغات التميز الذي يرقى بالمجال التداولي العربي إلى ما هو أعلى من غيره، لجهة الأصول المقومة لمجاله، أي العقيدة الأفضل واللغة الأفصح والعقل الأسلم. ومثل هذا التفضيل التداولي، لا يطرح إشكالاً في مستوى علاقة الأنا بالآخر المختلف فحسب، بل يجعل «الأنا» في صورتها القومية الحية كما يدعو د. طه إلى تحقيقها في حالة توتر تفاضلي مع المجالات التداولية الأخرى التي تشارك العرب «العقيدة» نفسها.

---

(١) الحق العربي في الاختلاف الفلسفي، ص ٦٣ ـ ٦٥.

المقاربة التداولية في صيغتها الطهائية، تضعنا بدورها أمام هول كبير من الاستبدالات المفاهيمية،التي بقدر ما توحي بجدتها، تعاقر مضموناً قديماً، تخفي اجتراريتها في لعبة التمنطق الذي يحضر في صورته المدرسانية. تصنيع اللغة الطبيعية حكاية عن محاولات للانفلات من الانسداد الأعظم الذي يحيط بالعقل العربي. النزعة المثالية تعيد إنتاج نفسها في هذا المتن الطهائي الذي وجد في تقنية التصنيع ما يعاوض به عن إبداع حقيقي مفقود. الأيديولوجيا المنطقانية والاصرار على لغونة الاشكاليات المؤرقة للعقل العربي، هو تعقيد آخر ينضاف إلى العقل العربي الجريح، فيكون تجلياً لأزمته وليس حلاً لها. المشروع الطهائي في نهاية المطاف، رغم إغرائية لغته المؤقتة، إعادة بناء مناشئ الأزمة واستنبات حلول مثالية تستبعد رهانات الأمة الحضارية في مستوياتها التاريخية والاجتماعية والاقتصادية ضمن هذا التجادل التاريخي لمديات الوجود العربي[1].

(١) لمعرفة رأينا في آراء د. طه عبد الرحمان، انظر:كتابنا ـ قيد الطبع ـ: **الاسلام والحداثة**، من منشورات مركز فلسفة الدين وعلم الكلام الجديد ببغداد.

القسم الثاني:

سؤال المجاوزة ونقد الهوية
في الفكر العربي والاسلامي المعاصر

مبحث أول:
«الأنا» المضطربة وسؤال الهوية المغشوش

«الأنا» بوصفها إرثاً باترياركياً (أبوياً)

في السياق النقدي ذاته، الذي سلكه عالم النفس اللبناني د. علي زيعور في مشروع التحليل النفسي للذات العربية، تأتي محاولة المفكر الفلسطيني والأستاذ في جامعة جورج تاون؛ د. هشام شرابي، لتوقفنا على ذلك النظام الأكثر استحكاماً والأعمق رسوخاً في الذات العربية. وما كان مرتكزاً في تحديد المصير الحضاري والنهضوي العربي. إنه النظام الأبوي الذي لا يزال يشكل العائق الأكبر ضد النمو العربي المتكامل، والأساس الذي تقوم عليه كل المشكلات العربية الأخرى. ربما لن نقف هذه المرة على القدر نفسه من حضور تقنيات وطرائق التحليل نفسه في مقاربة هشام شرابي للنزعة الأبوية وبنيتها المستحدثة، على غرار ما اختصت به مقاربة د. علي زيعور النفسانية الشمولية. إن محاولة هشام شرابي تسعى إلى تركيز النظر في تلك البنية الأبوية التي سبق وانتقدها باحثون عرب بأشكال مختلفة ومن منظورات شتى. وقد ارتأى بأن محاولته هذه لا تنطلق من موقع المتعالي مع قارئه بقدر ما هي مقاربة تفتح نافذة للتحاور مع القارئ، وذلك بهدف كسر لغة الأبوية نفسها من أسلوب البحث. فهي معالجة اجتماعية واقتصادية وسياسية وأنتربولوجية ونفسانية أيضاً. ولعل ما يتراءى جديداً منها في نظر صاحبها، هو التركيز على معالجة هذه الأبوية بصورة أكثر تفصيلاً وأكثر وعياً مما فعله الكثير من النقاد

والمثقفون، بمن فيهم أولئك الذين ناهضوا هذه الأبوية بقوة وشجاعة،حيث يذكر الباحث من بين هؤلاء عبد الله العروي وأركون وعبد الكبير الخطيب وبنيس ونوال السعداوي وفاطمة المرنيسي وجلال العظم وإلياس مرقص وآخرين. وإن كان شرابي ينعى على هذه التيارات انحسار مرجعياتها في إطار نخب يصعب عليها توصيل أفكارها إلى الجماهير، كما هو حال أركون، أو نتيجة اغتراب في اللغة أو الذوق أو المناهج والأفكار التي تتوسلها في عملية النقد الجذري لهذه الأبوية، بناءً على مفهومات وأفكار وتقنيات حفرية كما عند مشيل فوكو أو تفكيكية كما عند دريدا أو رولان بارت..هذا بالاضافة إلى عموم الانتاج الثقافي والفكري والأيديولوجي الذي لا يخرج عن نطاق ما أسماه شرابي الوعي الأبوي، الذي تحمله البرجوازية الصغيرة الأبوية المستحدثة.

إن مقاربة شرابي للنظام الأبوي العربي وللهاجس الأبوي ـ الباترياركي ـ الذي تشربته الذات العربية هي بهدف الكشف عن أسباب التخلف العربي ومحاولة تجاوزه. على أن التخلف الذي يقصده الباحث، لا يتعلق بأشكال التخلف التي بحثها كثيرون، والتي تنحصر في إطار التخلف الاقتصادي أو التربوي أو التنموي. بل إنه تخلف يتعلق بما هو راسخ في عمق الحضارة الأبوية. إنه بتعبير آخر، مرض الذات العربية ذلك المرض الذي يخترق كل جوانب حياتها ونشاطها ومؤسساتها، إلى كافة الأجيال المتعاقبة، متمظهراً في لاعقلانية التدبير والعجز عن بلوغ الأهداف المنشودة[١].

إن الحديث عن الوعي الأبوي لا يتطلب الخروج منه في المحصلة النهائية فحسب، بل إن الأمر يتطلب أن يجري الحديث حول هذه المسألة بلغة متحررة من هذه الأبوية. أي متحررة من ضروب الفكر الخطابي، في أفق تجديد المفاهيم والمعاني. على أن هذه البنية الأبوية موضوع النقد، تقدم نفسها بوصفها بنية مزدوجة تشتمل على مفهوم الأبوية التقليدية والحديث معاً. أي إن النظام الأبوي الحديث نفسه، والمستمر في الوعي العربي الجديد، هو قديم بقدر ما هو متعاصر. وبسبب هذا التشابك بين الحديث والقديم القائم على اختلال اجتماعي وحضاري، تصبح عملية التجاوز المتوخاة معقدة إلى حد يصار إلى القول بضرورة إحداث ثورة طويلة الأمد في النفس وفي الاجتماع، لهدف تقويض سلطة الأب وأعراض هذا

(١) د. هشام شرابي؛ **النظام الأبوي وإشكالية تخلف المجتمع العربي**، ص ١٤ ت: محمود شريح. مركز دراسات الوحدة العربية ط٢ ـ بيروت.

المرض الباترياركي (الأبوي) المهيمن على الذات العربية. وهو الشكل الممكن للتغيير في نظر شرابي، «ولن يكون تغيير أو تحرير دون إزاحة الأب رمزاً وسلطة، وتحرير المرأة قولاً وفعلاً»[١].

إن ما يؤكد على خطورة هذه البنية الأبوية في المجال العربي، هو تجذرها ورسوخها البنيوي في هذا المجال، واستمرارها في النسيج الثقافي العربي على نحو متوارث، على الرغم من كل الطفرات الاجتماعية التي شهدتها المجتمعات العربية، ورغم صدمة الحداثة التي كانت قد أوجدت ردود فعل متفاوتة تجاه مسألة التحديث. إنها البنية التي يمكن استكشافها بدءا من العائلة العربية وصولاً إلى الدولة العربية. حيث تظهر أعراضها في أشكال التهميش للمرأة والاستبداد بالرأي والتعالي بالخطاب ورفض النقد والحوار. ومن هنا، فالحديث سينصب على هذا الشكل من الأبوية أو لنقل هذا الطور التاريخي لهذه الأبوية المستحدثة (neopatriarchy) أو الأبوية في صيرورتها التاريخية التي تكشف عن شكل من أشكال التحديث غير الكامل الذي جعلت الأمر أقرب إلى كونه نظاماً أبوياً محدثاً[٢].

إن ما يميز النظام الأبوي المستحدث في المجال العربي، هو عملية التحديث الهجينة التي تعرض لها برسم التبعية. على أن هذا الضرب من التحديث الهجين والتبعي ليس من تأثير العامل الخارجي الاستعماري فحسب، بل إن عاملاً داخلياً ـ حسب شرابي ـ كان قد ساهم في تكوين هذه الصورة المغشوشة لحداثة هجينة لم تستطع أن تستأصل شأفة هذه الأبوية. ومثل هذا حصل منذ النهضة العربية في القرن التاسع عشر. وهاهنا يبدو شرابي وقد تبنى الرأي نفسه لكل من سمير أمين وعلي زيعور وغيرهم ممن رأى في ذلك شكلاً من التحديث ناقصاً وغير جذري، لأنه اكتفى بالتحديث المادي واستهداف البنى التحتية. وبذلك ما كان له سوى أن يخفي صورة النظام الأبوي القديم بمظاهر أكثر عصرية. بل إن شرابي يحاول أن يظهر، ليس مدى فشل رواد النهضة العربية في تبين هذا الشكل الهجين من الحداثة الهجينة فحسب، بل الأمر يتعلق حتى بماركس وفويبر، اللذين تحدثا عن الرأسمالية وإمكانية تصديرها عبر تبديل البنى التقليدية واستحداثها. إلا أنهما لم يتكهنا «بظهور رأسمالية تبعية، ومن منظور معاصر، فهذه الرأسمالية التبعية هي الشكل الوحيد للرأسمالية الممكن نشوؤها تاريخياً إثر تنامي الرأسمالية الأوروبية، وفي سوق عالمية يهيمن عليها الغرب»[٣].

---

(١) المصدر نفسه ص ١٧.

(٢) المصدر نفسه ص ٢٢.

(٣) المصدر نفسه ص ٢٣.

لقد نتج عن صيرورة التحديث الهجين منذ القرن التاسع عشر بمصر ودول الهلال الخصيب تكون طبقة اجتماعية، سوف تبرز ملامحها الاستثنائية مع حلول القرن العشرين. أي طبقة تتميز عن البرجوازية وعن البروليتارية معاً. هي عبارة عن «مركب فريد» من نوعه، سوف يسميه شرابي: البرجوازية الصغيرة الأبوية المستحدثة[1]. وهي الطبقة حاملة الوعي الأبوي المستحدث.

إن هذه الطبقة هي من أكثر الطبقات الاجتماعية التي تعكس ثقافة المجتمع الأبوي المستحدث. وذلك الانفصام الذي يظهر كبنية تناقضية. «ولذلك فمهما كانت المظاهر الخارجية ـ مادية، قانونية، جمالية ـ للعائلة الأبوية المستحدثة المعاصرة ومجتمعها «حديثة»، فإن بناها الداخلية تبقى مجذرة في القيم الأبوية وعلاقات القربى والعشيرة والطائفة والجماعة العرقية. المحصلة إذن فريدة في بنيتها المزدوجة: الحديث والأبوي متعايشان في إطار وحدة متناقضة»[2].

ويعزو شرابي إلى هذه البرجوازية الصغيرة الأبوية المستحدثة، كل أسباب الفشل والهزيمة في تحقيق الثورة والوحدة العربيتين، وكل مظاهر التفكك والاختلال التنموي والتسلط. إن الوطن العربي في ضوء استمرار هذا النظام الأبوي عبر الأجيال وانتشاره في كافة جوانب الحياة السياسية الاقتصادية والأيديولوجية، لم يشهد تحديثاً جذرياً وحقيقياً. لقد عجزت هذه البرجوازية الأبوية المستحدثة أن تخرج نفسها من تبعيتها وأبويتها. لقد انتهت هذه الأبوية إلى طريق مسدود بكل أنماطها الاصلاحية والعلمانية والقومية واليسارية في أواخر ستينات القرن الماضي[3]. إن العقائد العلمانية من ليبرالية واشتراكية،هي نفسها تعرضت في المجال العربي إلى نوع من التشويه أو الصياغة الأبوية المستحدثة. الأمر الذي سيؤدي إلى تحول عقائدي كبير تجلى في قيام وتجذر الأصولية الاسلامية في شكلها المقاتل والمسيّس. وقد أدى هذا الانتشار الكبير للأصولية الاسلامية في الجماهير العربية إلى تحول في طبيعة الصراع الفكري في الوطن العربي في أفق النهضة العربية بين اتجاهين: العلماني والاسلامي. إن شرابي لا يقف موقفاً مؤيداً للأصولية الاسلامية، بل لعله رأى في فشل العقائد العلمانية ما جعل الأبوية المستحدثة تتوسل بالدين لإيجاد مخرج لها بعد أن بلغت طريقاً مسدوداً. ونظراً لأن مثل تلك العقائد فشلت في

(١) المصدر نفسه ص٢٣.

(٢) المصدر نفسه ص ٢٥.

(٣) المصدر نفسه ص ١٢٦.

التجذر في النظام الأبوي المستحدث. غير أن شرابي يعترف بأن العلمانية ظلت محصورة في نطاق نخب وطلائع من المثقفين، في حين نجحت الأصولية الاسلامية في التجذر والانتشار في صفوف الجماهير. وحيث أصبحت العلمانية في موقف دفاع عن النفس لما غدت متهمة بالالحاد أو معاداة الدين. نعم، إن شرابي لا يرى أن هذه الأصولية من شأنها أن تحل مشكلة المجتمع الأبوي عبر احتواء مظاهر الخلخلة في هذا المجتمع. إلا أنها غير قادرة في نظر الباحث على توفير العلاج النهائي لهذا المجتمع، بل ربما استبدلته بنمط آخر من النظام الأبوي السلطوي الأيديولوجي أو الديني[1]. يعتقد شرابي بقدرة الأصولية الاسلامية على تقويض النظام المستحدث. وذلك،لأن الأبوية المستحدثة نقيض للأصالة والحداثة معاً. بل إن الباحث يراهن على ما يمكن أن تحققه هذه الأصولية، وما يمكن أن يفيده منها حتى الحداثيون فيما بعد تحقيق التحول وتقويض النظام الأبوي المستحدث. وهنا تدخل الحداثة النقدية والأصولية المسيسة في تحالف ضمني لتقويض هذه الأبوية: «وإذا ما قامت الأصولية برفض شراكة النقاد الحداثيون فإن لهؤلاء ما قد يجنونه من فوز يحققه الأصوليون: ذلك إنه تبعاً لمدى قدرة الأصولية على تفكيك بنى المجتمع الأبوي المستحدث، فإنها قد تساهم في تحقيق إمكانية الحداثة..»[2].

وهنا يقلل شرابي من الخطورة أو التهديد اللذين يمكن أن يمثلهما المد الأصولي الاسلامي، كما يبدو عادة من جملة ما يطرحه الباحثون والنقاد الحداثيون في المجال العربي. إنه مع التحالف الضمني الممكن يبدو؛ «المد الأصولي أقل تهديداً وأكثر قابلية للضبط»[3].

لقد بدا ذلك الأمر ممكناً في نظر الباحث شرابي، وهنا يتمثل النموذج الايراني مشيراً إليه: «ودون اعتباره نموذجاً للأصولية السنية العربية،يؤكد إمكانية سقوط النظام الأبوي المستحدث، وبغض النظر عما كان جبروته عظيماً»[4].

لقد سعى شرابي إلى دراسة هذه الأبوية في الثقافة العربية وتجلياتها من خلال حاملها وممثلها الرئيس؛ البرجوازية الصغيرة الأبوية. راصداً إياها عبر محطاتها التاريخية منذ العصر الجاهلي حتى اليوم، في مختلف تجليات الفكر العربي الذي لم يكد يقطع مع موجبات فكر

(١) المصدر نفسه ص ٢٨.
(٢) المصدر نفسه ص٣٠.
(٣) المصدر نفسه ص ٣٠.
(٤) المصدر نفسه ص٢٩.

الطبقة الهجينة الموسومة بالبورجوازية الصغيرة الأبوية المستحدثة. وإذن إنه فكر مهما بدا حديثاً، فهو لم يكد يتخلص من هذه الأبوية التسلطية الواحدية الاطلاقية. وقد أكد الباحث نفسه على عدم أصالة الفكر العربي، حيث اعتبره فكراً منفعلاً ومؤثراً لا يصنع النظريات بقدر ما هو منكب على البحث عن حلول لمشكلاته. وهذا أمر بلا شك ينطبق على الباحث نفسه الذي اختزل مشكلة الذات العربية في كونها تمظهراً أنتربولوجياً. إنه جعل من النزعة الأبوية بنية هذه الذات مثلما جعل ستراوس «نظام القرابة» بنية الثقافة الوحشية. على أن التفكيك الذي يروم إلى زحزحة الأنساق المغلقة والأحكام الكبرى المسبقة ـ حيث عوّل الباحث على أهمية التفكيك في تقويض هذه الأبوية ـ سيجعلنا نقف على وجه آخر من هذه النزعة الأبوية المستحدثة التي تقف وراء هذا الاسقاط والاختزال والاختيار المنهجي للكاتب؛ أي النظرة الاطلاقية والوحدانية، والاختزالية نفسها التي اعتبرها تجليات للأبوية المستحدثة. وأيضاً وهذا ما سنفعله في المرحلة الثانية من البحث، أن نخضع الأنساق الثقافية الأخرى بما فيها الغربية للمقاربة نفسها، لنتبين إن كانت الأبوية لها تجلياتها في صميم الذات الغربية التي نجحت في تجاوز عوامل التخلف التي لا تزال تقوض مسيرة النمو العربي والاسلامي وسياسات التحديث العربية والاسلامية، لنخلص إلى التساؤل الذي سيبحث في حينه: هل بإمكان ثقافة ما أن تتخلص من الأبوية. وهل إن هناك أبويات، نستطيع الاصطلاح على بعضها بـ «الأبوية العارية» وبعضها الآخر بـالأبوية المستحدثة مقنعة!.

«الأنا» بوصفها تاريخ انجراح

تستدرك المقاربة النفسانية للدكتور علي زيعور، كل المزالق التي وقعت فيها المقاربات الأيديولوجية للذات العربية وفعالياتها. تلك المزالق التصنيفية النماطية أو التجزيئية. إنها مقاربة تهدف إلى دراسة كل ردود الفعل الصادرة عن هذه الذات لقاء التأثيرات الناجمة عن فعل الأيديولوجيات والوقائع المتصلة بالحداثة. إنها معالجة ترمي إلى دراسة موضوع المرض والاضطراب وأنماط التكيف لهذه الذات العربية في سياق البحث عن ميكانيزمات استعادة الصحة. فمجال الاشتغال نفسه هنا، يفرض على «زيعور» تصعيد وتيرة الاهتمام بكل ما يتصل باللاوعي الجمعي وبالوجود الظلي وبالمهمش والرمزي والمتخيل. وعلى الرغم من أن زيعور لا يسعى إلى السقوط في شراك الاتهام والمواقف المختزنة في قبليات الباحث والوقوع في تأثير الأيديولوجيات، إلا أن ما يؤدي إليه مشروع القراءة النفسانية الأنثربولوجية عند زيعور، هو إخضاع الذات العربية للتحليل النفسي الاناسي ـ الأنثربولوجي ـ وهذا كاف لنزع القداسة منها

وتأهيلها للقبول بأن تصبح موضوعاً لعلم النفس الاجتماعي. أو بالأحرى يتعلق الأمر ها هنا بإخضاع الذات العربية وثقافتها لعلم النفس المرضي psychophatologique.

يحاول المشروع التحليلي أو القراءة الزيعورية استدراج الذات العربية إلى هذا النوع من التحليل المرضي وإلى نوع من القراءة الشمولية التي لا تستبعد بعداً من أبعاد الظاهرة الاجتماعية العربية. بل إن إخضاع الثقافة العربية إلى التحليل النفسي الأنثربولوجي، لا يستبعد حضور العامل الاقتصادي نفسه أو ما عبر عنه الباحث بـ«الانجراح الاقتصادي». إن للاقتصاد أيضاً، دوراً، بل لعله الدور «الكبير والمرعب في تكون القلق الذي رأيناه هنا أساسياً في المستقبليات العربية»[1].

من هنا أهمية العامل الاقتصادي، بوصفه مكوناً أساسياً للفكر والسلوك، لا بوصفه المطلق أو الوحيد كما هو الحال في الأيديولوجيات الاقتصادية. إنه مهم بالنسبة لذلك «البشري المنجرح في راهنه ومستقبله»[2]. فالقراءة الأحادية، غير الجدلية وغير «الأشمولية»، هي ربما إحدى الأعراض المرضية ـ الباتولوجية ـ نفسها لهذه الذات العربية. وهي ناتجة عن الطريقة العربية المعهودة في كسلها وجريها باتجاه السهل، والاغراق في الكلام الارشادي و«التلذذ بإعطاء حكم واحدي»[3].

إننا كعرب، في نظر علي زيعور، واقعون في منزلق سلطة الكلمة المجردة في جبروتها اللازمكاني، وهذا الموقف المعبر عنه «تحليل ـ نفسيا» Psychanalitique ـ في خطاطة زيعور النفسانية، هو نفسه ما رامه الكثير من الباحثين العرب، الذين وصفوا الذات العربية بـ«الثرثرة»، كما ذهب إلى ذلك د. عبد الله العروي، أو كونها فعالية لغوية كما ذهب إلى ذلك د. محمد عابد الجابري. ففي كل الأحوال، هناك ذات مستسلمة لهذه الفعالية اللغوية الساحرة، وبالتالي المكتفية بعالمها الذهني المجرد ضد واقعها المتردي وضد متطلبات العقلانية. وذلك دون الخضوع لموجبات العلاقات المادية والاجتماعية. إنها مأخوذة بنوع من الانشائية، «إنشاء لغوي مغر»[4].

إن قراءة زيعور للذات العربية وأنماط تكييفاتها مع واقعها وتحليل ذهاناتها ونقد مواقفها

---

(١) د. علي زيعور؛ انجراحات السلوك والفكر في الذات العربية، ص٧،ط١ ـ ١٩٩٢ ـ المركز الثقافي العربي ـ بيروت.
(٢) المصدر نفسه، ص٨.
(٣) المصدر نفسه، ص٩.
(٤) المصدر نفسه، ص٩.

من وقائعها ومن تاريخيتها ومن الحداثة، هادف إلى وضع «الأنا» في صلب المشروع الحضاري بمستوى من البناء «الذاتي» المبني على مشروع تقوية «الأنا» وتحريرها من الاكراهات المتصلبة للأنا الأعلى. ولا شك أن أهمية هذا التقريب النفساني الأنثربولوجي هو جديد كل الجدة في الممارسة النقدية العربية. وهي مقاربة سوف تفرض على أصحابها قدراً من الاجتهاد مضاعفاً، في سبيل إبراز نوع جديد من العلاقة ما بين الأيديولوجيا وبين النفسانية الأنثربولوجية. فهي فضلاً عن كل ذلك، مقاربة تفتح نافذة على إحدى التخصصات التي لا تزال متعثرة في المجال العربي. حيث إن التحليل النفسي، وعلى عكس ما حصل في المجال الغربي، لا يزال دون المستوى المطلوب كعلم من العلوم الركيزة في النظام التربوي العربي. بل إنها صنعة تواجه شكلاً من أشكال التهميش حتى في مجال الصحة السلوكية الفردية، فكيف بالأحرى أن تدخل في إطار النقد الابستمولوجي للاجتماع الثقافي العربي. إن مقاربة زيعور هي بالتالي جديدة في قدرتها على إخضاع الذات العربية الجمعية إلى ضرب من التحليل النفسي، وهو ما يفرض على المتلقي والناقد إلماماً بالجهاز المفاهيمي الذي يقوم عليه التحليل النفسي وعلم النفس الاجتماعي والثقافي. ومن هنا فرادة هذه المغامرة ـ حيث ليس ها هنا المقام للوقوف عند الاشكالات الابستمولوجية لهذا الاختيار المنهجي الذي سنؤجل الاطناب في تحليله إلى المرحلة الثانية من البحث ـ حيث لا يمكننا اعتبارها خارج النقد الأيديولوجي، طالما أن الاختيار المنهجي الأخير لم يستوف حظه من النقاش والنقد المعرفي الذي من شأنه أن يرقى به إلى مصاف العلوم الدقيقة أو حتى العلوم الانسانية القريبة من العلوم الدقيقة، كما هو وضع اللسانيات تحديداً.

إن ما يثير الاهتمام ويلفت النظر في هذه المقاربة الزيعورية، هو كيفية تمظهر علاقة «الأنا» بهويتها في خضم العلاقة التوترية بين الأنا والآخر. فهذا الأخير الذي ما انفك يواجهنا كتحدٍ يفرض، علينا شكلاً من التحدي المزدوج المتمثل في «واقع التعلم» و«أمل التجاوز». فلقد كانت ثقافتنا من «أوائل وأبرز الثقافات في العالم التي بدأت في القرنين الماضيين إعادة التعضية الذاتية، وإعادة الاكتشاف الذاتي، طلباً للرد والاستجابة على التحدي الأوروبي أي للتكيف (الكلي، الحضاري) عن طريقي التعلم والتجاوز...»[1].

على أن وضع الذات العربية تحت تصرف هذه الأدوات التحليل نفسية المضخمة، لا

(١) المصدر نفسه، ص١٥.

يعني في نظر زيعور، أن هذه الذات هي ذات غير سوية بالمعنى المطلق. بل إن كونها سوية طالما هي مستمرة في إنتاجها وتفكيرها، رغم الانجراحات والتوترات والقلق الذي يرافقها في مخاض محاولاتها التكييفية الواعية والايجابية. تظل ككل ذات، مهما كانت سوية، فهي معرضة في جانب منها لأفكار غير سوية.

الذات العربية: تشخيص المرض ووصفات للعلاج

إن استهداف الصحة النفسية «للأنا» الجمعي الثقافي العربي، من شأنه أن يجعلنا أمام ذات عربية قادرة على تحقيق التكييف الخلاق مع محيطها. الذات هنا منظور إليها من دون تهويل نرجيسي، ودون تهوين أو شعور بالاثم. ومن هنا أهمية الثقافة بوصفها مكوناً للعصاب، إلى حد يمكننا الحديث عن «المرض» الثقافي. إن قراءة زيعور يتعين وضعها في السياق نفسه للنقد المعرفي لاختلالات بنية العقل العربي، ومأزق «الهوية» الذي يشغل هذا العقل في راهنه المحفوف بتلك الموجبات والاكراهات التي تجعل الرهان ليس على حاضر راهن، بقدر ما أن وتيرة الغد والمستقبل، تطرح بشكلها الالحاحي. فالحديث عن الهوية، لم يصبح حديث الآن، بل هو حديث «المآل» أيضاً. وهكذا يمكننا القول، بأن محاولة علي زيعور النفسانية الأنثربولوجية، تعيد تحليل ما تم تحليله وفق اختيارات ومقترحات منهجية أخرى، لكنها هنا، تعيد فحصها وتحليلها بمعايير ومفاهيم مختلفة، هو نفسه الأمر الذي يفسر فرادة الطريقة الزيعورية في اختصاصها بمفردات ومفاهيم ومصطلحات وتراكيب تضع الهوية أو «الأنا» العربية والاسلامية في دورة علاج إكلينيكي جماعي. وهكذا فإن زيعور سوف يستصحب كل الملاحظات النقدية المطروحة في النقد الأيديولوجي والمعرفي العربي والاسلامي المعاصر، بل وسيعيد إنتاجه وفق رؤية واستراتيجية تحليل النفسية Psychanalytique. أي ثمة اعتراف وتسليم بالنتائج نفسها التي تجعل «الذات» العربية تحت تأثير جملة من الخصائص؛ كالأصولانية والحنين إلى الماضي، كالتكثيف الايديولوجي وتضخم اللغة والغلو في التحليل على أساس المؤامرة، والاغراق في النزعة الكليانية والانزوائية خارج مقتضى النظر الواقعي والخطاب العقلاني، وشيوع النظرة الأبوية. إن زيعور هو هاهنا بصدد إعادة إخراج مآزق العقل العربي ضمن سياسة علاجية إكلينيكبة ما يبرز الأهمية المزدوجة لهذه الخطاطة المقترحة. وهي أولاً، أهمية معرفية، تفتح المشكل العربي والهوية العربية والاسلامية على طريقة جديدة في التحليل، وأيضاً تمنح للتحليل النفسي قيمة نظرية وتطبيقية تساهم في تقويمه وانتشاره. وأما الثانية فهي الأهمية التي تتيحها هذه الخطاطة، حيث دراسة الانسان والذات العربية والاسلامية

تتم في نطاق رؤيا متكاملة وشمولية تدور حول الصحة النفسية والعلاج النفسي للذات الجماعية والثقافية، تضع الانسان في صدارة المشكلة والاضطراب وكل أشكال الانجراح في الذات العربية والاسلامية. إذن نحن لسنا أمام قراءة عادية، بل نحن أمام تشخيصات علاجية وأمام حالة «الصابر»[1] في دورة الاستنطاق الاكلينيكي. فهي لهذا السبب تحديداً، اعتبرها صاحبها «جلسات» وليست محاور لقراءات أو مقاربات.

في اضطراب «الأنا»: الأصولانية كمرض

في تحليله لواحدة من أهم خصائص الذات العربية؛ السلفانية أو الحالة الأصولانية ـ والاصطلاح يعود إلى زيعور ـ يحاول الباحث ترصد تلك القهريات السلوكية الدقيقة في السلوك الفردي والجماعي للشخصية العربية، وذلك لا بهدف تجريحها أو تأنيبها، بل بهدف تحليل اللاوعي المكبوت في ضوء ما يستوجبه خطاب الصحة النفسية. وهنا تبدو الثقافة بمثابتها المرآة التي تعكس سلبيات الذات وأمراضها. وحيث على أرضيتها تستطيع الوقوف على مكامن الاضطراب. إن الذات العربية تظهر في وجهها الأصولاني السلفي، في وضع أكثر تشدداً. إنها، أي الثقافة الأصولانية المذكورة، ليست هي وحدها «صاحبة المشروع السياسي الفكري للذات العربية»، بل هي وجه من ذلك فقط. وهو الوجه الأكثر تشدداً في هذا المشروع. وهنا يبدو زيعور ليس بصدد عدم الاعتراف بأي مأثرة لهذا الوجه الذي يترصد أيضاً إيجابياته، ويعتبره جزءاً من المشروع وليس خارجه. إن سؤال الهوية لهذه الذات في تموجات الاضطراب النفسي وانجراحاتها بفعل تخوفاتها من المستقبل أيضاً، تحتل مكانة كبيرة في الفكر الأصولاني. وهذا الانهمام بسؤال الهوية إنما هو نابع من مشاعر الذنب النابعة هي الأخرى من تلك الآثار التي خلفها انجراح الواقع الجماعي والاحساس بالمسؤولية تجاه الجماعة. وهذا الاحساس الانفعالي ـ حيث العاطفة ها هنا هي من يقود القيم ـ يجد راحته واستسهالاته في ثنائية «أوروبا ـ إسلام»، حيث توفر حيلة الانشطار النفس ـ اجتماعي وتوزيع الأدوار والتمثيل للقيم والأخلاق، بأن يظهر الغالب مغلوباً والعكس صحيح. بما يرسخ هذا الشكل من النرجيسية التي عانى منها الفكر العربي النهضوي نفسه[2].

---

(١) ننبه هنا إلى أن الباحث يستعمل صفة «الصابر» تعبيراً عن «المريض». وهي صفة مترجمة عن اللغة الفرنسية «Le patient» التي تعطي معنى الصابر ومعنى المريض في آن واحد.

(٢) المصدر السابق، ص١١٨.

ما تتغياه المقاربة أو لنقل «الجلسة» الزيعورية لهذا «الصابر» الجمعي الثقافي العربي والاسلامي المعاصر، في دورة العلاج وفي نطاق خطاب الصحة النفسية، هو البلوغ إلى رشد «الأنا»؛ ذلك «الأنا القوي المتزن» الذي «لا يكون عصابياً طفلياً ينسب إلى نفسه كل ما هو حسن إيجابي، وإلى الآخر كل ما هو مكروه ومقلق»[١].

وقد حاولت التحليلانية النفسية الزيعورية رصد آثار هذه الخصائص المعيقة للتوازن الصحي في الذات العربية والاسلامية في أفق البحث عن الهوية الحقيقية المتوازنة لا الهوية الهشة والمغشوشة، حيث واحدة من أهم خصائصها «هجاس» البحث عن الحلول الواحدية والمطلقة، كما تفضح الموقف العربي تجاه النموذج السوفياتي. ذلك الموقف المحكوم بالتسرع والانبهار بالبطل الروسي، بما أفقدنا الاحساس بخصوصية ذاتنا. ويظهر ذلك بشكل أوضح، في طريقة التبني الايديولوجي لهذه الذات المسكونة بهجاسات واضطرابات إخفاقاتها. إن الأيديولوجيا لا تدخل هنا المجال بوصفها فلسفة أيديولوجيا نقدية، بل هي أيديولوجيا وليست فلسفة. إنه ضرب من «الهجاس» الأيديولوجي. بل إن تكاثر الأيدولوجيات في المجال العربي ما هو إلا تعبير عن كل تلك الانجراحات وعن الوعي بالتوتر والرغبة في الاتزان في آن واحد[٢].. إنها أيديولوجيا تستعصم بالفراغ الفلسفي، ما يجعلها أيديولوجيات تبريرية تغذي النزعة الكليانية المطلقة وتنقل الذات بعيداً عن ما هو استراتيجي وموضوعي، وكل ذلك هو واقع في سياق الاحساس «الطفلي». يقول د. علي زيعور بهذا الخصوص: «إن الثقة التي تمنح بسرعة وغير نقد للأيديولوجيا، هي ثقة لا تثبت أمام الواقع؛ ولا أمام التحليل النقدي الذي يظهر الجاهز والمسبق أو الوهمي والحصري في الفكر الأيديولوجي. وتلك الآمال والأحلام التي تغذينا بها الأيديولوجيات تنبع من رغبة طفلية: من رغبة بجبروت يعرفه الطفل، ويلقيها على أبطاله (كأبيه، والمعلم، وصاحب السلطة، والكلمة أو اللفظة...). كما أن النرجيسية الجماعية، ونرجيسية المتبني لأيديولوجيا معينة أو المصاب بها تغذيان أوهاماً كثيرة تحلق فوق الواقع وتكون تبشيرية وذاتانية»[٣]. بهذا تكون الذات العربية قد استسلمت لمكبوتاتها الناجمة عن انغلابها وانهزامها باحثة عن الخرافي والوهمي في أدبولوجيات، هي بالأحرى «منتوج أحلام يقظوية وأصطورية» - الباحث يستعمل حرف الصاد بدل السين في مصطلح «أسطورة» - وحلم جماعي، إنها مقارعة

(١) المصدر نفسه، ص ١١٩.

(٢) المصدر نفسه، ص ١٢٦.

(٣) المصدر نفسه، ص ١٢٧.

غير مباشرة للواقع القاهر»[1]. والحل إذن، ليس في إلغاء الأيديولوجيا. فهذه الأخيرة، وكما تبينا سابقاً في القسم الأول، بأنها ضرورة وحاجة اجتماعية. لكن وبمقتضى الصحة النفسية، فهو يتحدث عن حاجة الذات العربية والاسلامية إلى أدبولوجيا صائبة؛ «فالأيديولوجيا، من حيث هي مجمل من الأفكار والمعتقدات لا تزول ؛ ولا نستطيع إلغاءها. ونحن أعلاه نحارب ما تجرحه الأيديولوجيا فينا، وما قد تسببه لنا من توترات وصراعات، بل وما تسببه لنفسها (بنيتها وطموحاتها) من انحراف عن العقلاني. إننا بحاجة لإيديولوجيا؛ لكن هذه الايديولوجيا ستكون صائبة، وليس فقط شافية ووقائية بمقدار اقترابها من الفلسفة أو من النظر الاستراتيجي»[2].

إن كل ما يبدو خصائص أو مزالق للفكر العربي، هو في المخطط النفساني الاناسي الزيعوري، من أعراض الذات العربية، وانعكاساً لوضعها اللاسوي. إن كل ما أثاره الباحثون والنقاد العرب وما انتقدوه أو توصلوا إليه من نتائج على اختلاف مستوياتهم في النظر أو تباين أنماط رؤيتهم للمشكلات والحلول، هي ها هنا في جلسات «الصابر» الجمعي العربي، من عوارض «ذات» غير سوية أو متزنة. ليس لكونها مرضية على نحو مطلق، بل لأن جانباً من الخلل قد اعتراها في مسار سعيها للتكييف. ولأنها في انفعالها ذاك، تبدو في قلب دوامة ثنائية يتقاسمها الوعي بالتوتر والرغبة في الاتزان. وهذا ما يجعل الأمل وارداً في صلب هذه الخطاطة العلاجية. حيث خطاب الصحة النفسية ذاته يضمن قدراً من هذه التفاؤلية ومن ذاك الأمل بإمكانية إحراز التوازن وتحقيق التجاوز. وبالتالي، فإن كان هناك ما يؤخذ على هذه المقاربة، فهو اعتبارها بأن مشكلة الأمة حضارياً تختزل إلى مشكلة نفسية فقط. على أنه بالامكان ترصد الكثير من مظاهر الذات اللاسوية حتى في نطاق الذات الغالبة والقاهرة نفسها. فهناك قدر من تقاسم الغالب للأعراض نفسها مع المغلوب. إن مشكلة المقاربة الزيعورية ـ حيث سنقف ملياً عندها في المرحلة الثانية من البحث ـ هي مشكلة المصداقية المعرفية والنقدية التي يتمتع بها التحليل النفسي ذاته في دائرة العلوم الانسانية. وهل هو بالفعل قادر على إيجاد حل نهائي لمشكلة الهوية العربية والاسلامية وإيقافها على أرضية مستقرة وآمنة. فهل مسألة الهوية نفسية فقط، أم إنها قضية مركبة مما هو ذاتي وموضوعي، حيث يجعل الاحساس مهما غلا بالخواف المستقبلي حول الهوية المنجرحة أو الممزقة أمراً له مساحته من الحقيقة الموضوعية وليس مجرد تضخيم مرضي لنرجسية ذات في اختياراتها المتراخية والسهلة. أي يتعين علينا التساؤل

(١) المصدر نفسه، ض ١٢٨.

(٢) المصدر نفسه، ص ١٢٨.

والحالة هذه: كيف يمكن أن يساهم التحليل النفسي وخطاب الصحة النفسية في نوع من الخداع الأيديولوجي والتأثيرات السلبية التي يمكن أن تصدر عن استكشافات زائفة وخاضعة للنماطة البارادیغمية (لمجال الاشتغال) نفسها؟ لكن علينا أن نعترف، بأن ما تثيره مقاربة زيعور الموسعة والمودعة في أسلوب فريد ومميز، هو ذلك الجانب من الهشاشة التي تقوم عليها «الأنا» العربية، وحالة المغشوشية لهوية مضطربة كان يتعين عليها القبول قسراً بدور «الصابر» السلبي وتمثل استلقائه على أريكة التحليل النفسي الاناسي. والأهم في كل ذلك، هو حيلة الانزياح من ذلك الجدل الأيديولوجي العربي والاسلامي المعاصر، ورفض آليات ومنطق الصراع الأيديولوجي، والاستقواء بخطاب الصحة النفسية. فتكاثر الأيديولوجيات العربية هو بحسب هذا الخطاب، من أعراض ذلك الانجراح الغائر في الذات العربية، وليس تكاثراً في سياق مشروعية تعدد النظر، بمسوغاته المعرفية. وحتى وإن كان زيعور قد برأ خطاطته من أن تكون اتهامية، فهي بإخضاعها تلك الأيديولوجيات للعبة الاستلقاء على أريكة «الصابر» ووصفها بالمرضية، تكون قد وقعت في أكبر أشكال الاتهام والأحكام النهائية. وذلك لعله أقسى أشكال النفي والاستئصال والادانة، إذا ما استحضرنا وجهة نظر صاحب تاريخ العيادة وتاريخ الجنون؛ أعني ميشيل فوكو.

مبحث ثانٍ:
خطاب المجاوزة ومأزق المعنى

بينما كان الصراع الأيديولوجي لا يزال منهمكاً في حفر أخاديده غائرة على خريطة الفكر العربي والاسلامي المعاصر، وبينما كان لا يزال يواصل رسم المسافات والقطائع ما بين طبقاته الاجتماعية وفواعل المشهد السياسي والاجتماعي والثقافي، مضيفاً تمزقاً أيديولوجياً على باقي أشكال التمزقات الأخرى في المجال المحلي العربي؛ فبينما كان الصراع الأيديولوجي ها هنا على أشده، وفي حال من الشد والجذب، كان الفكر الغربي بتياراته الفلسفية، يتجه وجهة أخرى تحمل شروط معاشه وموجبات اللحظة التاريخية الراهنة في مسار تقدمه الحضاري. فإذا كان الغرب قد شهد فضاءً تحررياً جعل الأفكار تتولد بصورة مكثفة، وإذا كان قد صنع حداثته وبلغ بها نهايتها، فلا ضير في أن تبرز بعد ذلك صور أخرى من التفكير، تبغي المجاوزة بالسؤال الفلسفي إلى ما وراء مسلمات الحداثة. خصوصاً بعد أن أمست هذه الأخيرة شديدة القمع والاكراه ومكرسة للتهميش والاختلاف ومستبعدة للامفكر فيه، بعد أن تمركزت تمركزاً

مجالياً Eurocentrisme، وتمركزاً عقلانياً Egocentrisme. لقد شهدت أوروبا إذن موجة عارمة لفكر المجاوزة، وأصبح هذا التيار واعياً بخطواته مذ ظهر للمرة الأولى تعبير «ما بعد الحداثة» مع فرنسوا ليوتار(١)، الذي سرعان ما امتد مع تيار النتشوية الفرنسية الجديدة ممثلة خير تمثيل في الفيلسوف الفرنسي «ميشل فوكو»(٢) بالاضافة إلى أسماء أخرى مثل دولوز أو جاك دريدا(٣)، وأسماء أخرى في مجال تخصصها مثل ليفي ستراوس في الاتنولوجيا وجاك لاكان في التحليل النفسي. وعلى الرغم من أن تيار المجاوزة ومثقفي ما بعد الحداثة في أوروبا لم يتمكنوا من النجاح بما فيه الكفاية في مجالهم الأم، أي إنهم لم يتمكنوا من جعل الغرب ما

---

(١) إذا كان مفهوم الحداثة أول ما ظهر مع الشاعر الفرنسي «بودلير» في مجال الشعر والفن، بوصفها ـ أي الحداثة ـ تعبيراً عن كل ما هو عابر متنقل بخلاف الثابت والأزلي. وذلك قبل أن تتحول الحداثة في اصطلاح المتأخرين إلى مشروع وموقف وفلسفة وأحياناً أيديولوجيا، فإن تعبير ما بعد ـ الحداثة قبل أن يصبح عنواناً لتيار فلسفي جارف في أوروبا مع رواد التفكيك ونقد الميتافيزيقا الغربية مع فوكو ودريدا ودولوز... فقد ظهر أول مرة مع الفيلسوف الفرنسي جون فرنسوا ليوتار ـ ولد ١٩٢٤ ـ في كتابه: «La condition postmoderne». إذا كانت الحداثة كما رآها هيغل، موصوفة بالذاتية، حيث تتنزل الذات كمركز أو مبدأ للعالم الحديث، فإن ما بعد الحداثة منذ فجر هذا الاصطلاح مع فرنسوا ليوتار، أحد أبرز دعاة فلسفة الرغبة، ستكون دعوة إلى سياسة أقليات أو لنقل دعوة جارفة لهذا التمركز العقلي من خلال ما عنون به إحدى كتبه «اقتصاد ليبدوي». سوف يأخذ تيار ما بعد ـ الحداثة، أشكالاً واتجاهات، وإن نأت عن بعضها من حيث مجال الاشتغال أو تنوع الآراء والأفكار، فسيظل هاجسها الرئيسي، هو تقويض «التمركز» لصالح فكر يبغي نزع كل أشكال التمركز ـ .Le décentrement-

انظر بخصوص «الحداثة» و«ما بعد الحداثة»، إلى:.

- Baudlaire ; **curiosités esthétiques, l'art romantique**, édition H. LE MAITRE, 1962.

- Lyotard, Jean - François ; **La condition postmoderne**, Paris, Minuit, 1979.

(٢) تبرز هذه النيتشوية الجديدة في استعارة فوكو لجينيالوجيا نيتشه واستناده إلى علم التاريخ لمناهضة العلوم الإنسانية. هذا الإرث النيتشوي الذي مثله فوكو أفضل تمثيل، وأيضا مع جاك دريدا عبر هيدغر الألماني، يعبر عنها يورغين هابرماز قائلاً: «لقد ابتغى هيدغر ودريدا مواصلة البرنامج النيتشوي لنقد العقل باستعارة درب تدمير العلوم التاريخية»، **القول الفلسفي للحداثة** ص ٣٩٠.

د. فاطمة الجيوشي، منشورات وزارة الثقافة في الجمهورية العربية السورية، دمشق، ١٩٩٥.

(٣) على الرغم من المشترك النيتشوي الذي ورثه كل من جاك دريدا وفوكو، فإننا نستطيع وفي ضوء التوضيح السابق من هابرماز، التمييز بين التفكيك الديريدي القاضي برج بداهات الحداثة عبر معايشتها والمضي معها إلى حين اصطدامها بتناقضاتها التي يجبرها على مواجهتها فعل التفكيك لمقولاتها، فإن ميشيل فوكو يعلن استقالته من شروطها ومقولاتها منذ البداية. إنها حالة الشغب التي يتميز بها الموقف الفوكوني خلافاً لجاك دريدا. بهذا المعنى، يصبح الإرث النيتشي في حوزة الجينيالوجيا الفوكونية بامتياز!.

بعد حداثياً، إلا أنهم استطاعوا أن ينتزعوا اعترافاً بوجودهم كظاهرة طبيعية تجسد رد الفعل الطبيعي على هيمنة الحداثة ومؤسساتها القمعية لكل ما هو خارج سيطرتها وتمركزها العقلي والمجالي. إن فكر المجاوزة وتيار ما بعد الحداثة يجد مبررات وجوده ومشروعية خطابه في نقد القمع الحداثي نفسه، وفي سلطان مقولات الحداثة داخل مجتمع حديث استطاع أن ينتقل بمعاشه إلى ذروة الخطاب الحداثي، كما استطاع أن يغزو بالحداثة كامل قارة الوعي والمؤسسة الغربية. ومن هنا، فإن الحديث عن فكر المجاوزة داخل المجال العربي والاسلامي، وإن تدرع بكثير من المواقف والآراء المغرية بالنسبة إلى مجال عربي منهك، لم يعد يجد حيلة في نشدان حداثته، تواجه إشكالاً ومفارقة كبيرة، لاسيما وأن التحيز المنهجي ـ كما طرحه يوسف سلامة ـ تعدى إلى الأيديَولوجيا. فكان احتدام المناهج المتنافرة والمتناقضة، فضلاً عن أنه ناتج عن سوء استيعاب وتطبيق لهذه المناهج، هو واجهة تخفي احتداماً ايديولوجياً يستقي مقومات عنفه من طبيعة صراع التكوينات الاجتماعية في المجال العربي نفسه. عموماً هناك فريق آخر من الأيديولوجيين العرب الذين فضلوا الانسحاب من لغة المثقفين دعاة النهضة وأصحاب المشاريع، مقتفين بذلك طرائق وأساليب نقاد ما بعد الحداثة التشويين. وفي العالم العربي هناك عدد من الأسماء التي انتسبت علانية لهذا الاتجاه، مركزة على أزمة المعنى في الفكر العربي متطلعة إلى ضرب من المجاوزة للبنى القائمة التي تتحكم بالوعي والفكر العربيين. ويبقى د. علي حرب واحداً من أولئك الذين أحبوا منازلة المشاريع الأيديولوجية العربية والاسلامية بكثير من الشغب الذي عرفته الأفكار النقدية الجذرية للمفكر الفرنسي ميشيل فوكو. فقد جاءت قراءات علي حرب المتأثر أيما تأثر بهذا المنهج الفوكوني، أكثر إحراجاً واقتراباً من المواضيع التي ظلت في الوعي العربي تمثل مجالاً للممنوع واللامفكر فيه.

في الممنوع والممتنع

لا أحد من المتتبعين لما استجد في مجال التفكير أو في حقل المناهج، يمكن أن يشك في أن العدة المفاهيمية والاصطلاحية التي يستعملها علي حرب، هي جديدة ومبتكرة، بل كل ما هنالك أنه يقتصر على تنزيلها في مجال النقد والتفكيك داخل المجال العربي حيث مثل مجالاً بكراً، أشبه ما يكون بقارة غير مفتوحة، من الممنوع والممتنع، والذي هو تعبير عن مفهوم المفكر واللامفكر فيه، بالمعنى الهيدغيري، المتداول بكثافة في المتون التفكيكية عند ميشيل فوكو أو جاك دريدا أو جيل دولوز، والمتداول بشكل مكثف عند أركون. من هنا تبرز

أهمية وخطورة التفكيكية «الحربية» العربية، نظراً لشدة التابوهات والممنوعات أو إشارات المرور التي يكتظ بها المجال العربي، وحراجة السؤال النقدي وسطوة المشاريع الايديولوجية الكبرى التي اجتاحت المشهد الثقافي والفكري والسياسي في العالم العربي. كل هذا جعل محاولة علي حرب تظهر بمثابتها تجديفاً ضد التيار، ومحاولة تمردية صرف.

إذا كان الفكر العربي ـ جرياً على الفكر الغربي الحديث ـ يجد مجال اشتغاله في نقد الأفكار ضمن أطر منطقية إجرائية ومعايير الحقيقة، فإن علي حرب، يقوض هذا النمط، ويقفز إلى مجال آخر، هو نقد الحقيقة ذاتها، من حيث هي حضور كاذب ينتجه نص محتال يحجب أكثر مما يفصح، وتستمد قوتها من قوة تداوله. وهنا يحاول أن يمسك بطريقة تمكنه من ضبط آليات إنتاج المعنى، بعيداً عن المفهوم التفسيري الذي يعكسه الظهور «العرفي» للألفاظ، وبعيدا عن المعنى القصدي للمتكلم. فهو يشرح النص ويعزله عن ظاهره، ويصرفه إلى معنى آخر يحتمله، كي يجعل منه ـ بالنتيجة ـ نصاً يتحرك في نوع من الحرية المطلقة والمتسيبة، التي لا تحتكم إلى معيارية مرجعية. وكأن النص ذاته يتكلم وينبض،ويحتوي على تقنية ذاتية في إنتاج المعرفة وأيضاً في حجبها[1]. إن الصعوبات التي تطرحها هذه الاستراتيجية التفكيكية تكمن في أنها تمثل فكراً واقعاً ضد كل ما هو نسقي وتراتبي، وضد أي منطق إجرائي ينحدر من نظام ميتافيزيقي. إنه لا يحتفظ في نهاية المطاف إلا بفعالية العقل، كقوة مفكرة وغامضة في الوقت نفسه؛ قوة تستهدف دائماً زعزعة الأفكار والأنساق وتفكيكها، ونفي كل ما يطرحه منطوق الخطاب بوصفه تضليلاً أو حاجباً لمعنى آخر مختلف. إنها عملية إعادة إنتاج العلاقة مع الموجود والفكر باعتبارهما معاً ممارسة. على هذا يقوم الناقد علي حرب لكل الأسس التي تستند إليها «الأنا» في ممانعتها وفي بناء مشروعها النهضوي. فمن المعنى الذي نسعى إلى استكشافه، نصبح مع التفكيكية «الحربية» أمام «إمبريالية المعنى». ومن الحقيقة التي نقصد إليها ونلتمسها في تفكيرنا، نصبح أمام «ديكتاتورية الحقيقة». هكذا يصبح العائق في ممارستنا للفكر أو الوجود هو المعنى والحقيقة، ليس من حيث هما كذلك، بل من حيث علاقتنا وفهمنا للمعنى والحقيقة. من هنا فإن المنطق التحويلي لحرب يرى نفسه قادراً على إعادة رسم حدود العلاقة مع المعنى والحقيقة باعتبارهما متوترتان ومتحولتان. إن التفكيكية «الحربية» تجعل الحديث عن الهوية نفسها وبناءً على ما سبق واحدة من الأوهام الخمسة التي سوف يتولى علي

(١) ادريس هاني؛ **العرب والغرب: أية علاقة، أي رهان**، ص ١٢٣. ط١ ـ دار الاتحاد، توزيع دار الطليعة، بيروت، ١٩٩٨.

حرب تفكيكها والكشف عن مخاتلات النصوص التي تنتجها؛ يعني هنا بالأوهام الخمسة، النخبة والحرية والهوية والمطابقة والحداثة. وبذلك يكون علي حرب لم يفعل أكثر من أن ينجح في امتحان الدخول إلى اتجاه ما بعد الحداثة من حيث هو اتجاه يبني رصيده ومشروعيته الفكرية على الوقوف عند الأوهام التي تثوي في ثنايا الأنساق الفكرية والخطابات الأيديولوجية المختلفة.

من مازق المعنى إلى منطق التجاوز

يتوتر الفكر ويتمزق المعنى في تفكيكية علي حرب حتى ليبدو العالم وكأنه غير قادر البتة على الرسو على قرار أو الحلم بمستقبل واعد غير مغمور بسدم العماء. إنها حالة البصاص - Voyeur[1] - في نظام العلاقات المتاحة في الواقع المعيش، باعتبارها بديلاً عن الأنساق الحالمة التي تبثها المشاريع الايديولوجية. تفكيك نظام العلاقات الواقعية ومحاولة الخروج بتشكيل جديد أو فهم جديد لعلاقات، رجت بنياتها لصالح تأبيد حال التميز والاختلاف. بهذا المعنى، الفكر ليس إلا مجادلة مستديمة للفهم، وإذن، لا يمكن البت فيه والحكم عليه بالاطلاق، في عالم يتغير، ويتعين أن تتغير معه أفكارنا وتصوراتنا. تفكيك البنى والأنساق والمقولات، عمل شاق وقلق مستدام، ولكنه في الوقت نفسه متعة للقارئ. ما يعني أن محاولة علي حرب شاقة وممتعة، لكنها لا تعد بمشروع. وعلى هذا الأساس، يصبح المعنى المطلق الذي تتأسس عليه أفهامنا وأيديولوجياتنا ومشاريعنا الفكرية أمراً وهمياً يتعين تجاوزه لصالح التمايز والاختلاف وتكاثر المعنى. هذا الهوس بالمعنى ومعاناة إعادة إنتاجه باستمرار هو الأصل المؤسس لفكرة التجاوز باعتبارها استراتيجية الفهم المتواصل لعالم متغير. وتغدو كل المؤسسات والثوابت التي تقوم عليها المشاريع النهضوية والفكرية أوهاماً يتعين أن تنتهي. من هنا ينهض مشروع المنطق التحويلي «الحربي» بوصفه ثورة على المنطق الصوري المؤسس لخطاب الهوية والتقدم والجوهر، وما إليها من أوهام حسب علي حرب. إنه مشروع تدل عناوينه والمفاهيم التي يستعملها ويستند إليها، على أنه مشروع تقويض لكل ما هو قائم وثابت ومؤسسي، مثل

---

(١) نستعير الإصطلاح أعلاه من علم الأمراض النفسية والجنسية؛ من حالة البصاص، التي تحيل من جهة أخرى أيضاً، إلى مفهوم الصنمي Fétichiste، الذي يستمتع بمجرد المشاهدة لأجزاء معينة من الجسد أو مظاهر أو أوضاع معينة. ونعني بذلك هنا، حالة البصاص الذي يمنعه وضع المشاهدات العارضة من رؤية ما يمكن أن يكون أو ما يجب أن يكون. وقد تكون «فتنة» الواقع مانعة من استلهام «المتوقع»!.

قوله: أفول أصنام النظريات وديكتاتورية المعنى الوحيد وأوهام النخبة وفخاخ الهوية الخ...

إذا كان كل ما هو قائم أو مؤسس أو مؤصل، هو في حكم ما يجب تفكيكه أو تجاوزه، فماذا عن «الهوية» التي ظلت محوراً لكافة المشاريع النهضوية العربي والاسلامية بما في ذلك المشاريع الأيديولوجية الأكثر إغراقاً في الكونية. هل التجاوز يستثني عامل الهوية، أم إنه يجرفها فيما يجرفه من مؤسسات وثوابت. ولكن، ما هو أكثر مثاراً للدهشة فيما لو سلمنا بمنطق تجاوز الهوية، كيف يستقيم وضع «الأنا» في سياق بناء مشروعه النهضوي، وهل يمكن للنهضة أن تقوم بـ«أنا» تجاوزت منطق خصوصيتها؟

يأتي نقد علي حرب لمفهوم الهوية في سياق تفكيكه للأفكار والتصورات المؤسسة لخطاب الهوية نفسه. فمنطقه التحويلي الذي أراد له أن يكون بديلاً عن المنطق الصوري، لتسهيل اختراق ما كان من مسلمات الفكر والوعي، وإعادة بناء العلاقة المنتجة والحيوية مع الواقع بوصفه شبكة العلاقات. فهو السياق نفسه الذي يشهد عملية تفكيك كبرى، لكل ما يتصل باليقين والمطابقة والحقيقة. ينطلق علي حرب من الواقع العربي ومآزقه الراهنة، كي يدعو إلى الثورة ضد كل ضروب الوصاية وأوهام المشاريع الأيديولوجية الكبرى، ليجعل من الواقع العربي المأساوي خير دليل على بؤس مفهوم الهوية نفسه، واحتكار تمثيل الهوية من قبل نخب مثقفة أو مشاريع أيديولوجية، بما يرتد على الواقع العربي بمزيد من الصراع والتفكك والتخلف. وعلى هذا الأساس يتعين إعادة طرح السؤال على مسألة الهوية التي تحولت في المشاريع الأيديولوجية العربية إلى حالة مرضية. ليس الهدف من إعادة النظر هذه، تقويض أصل الهوية، بل البحث عن صيغة جديدة في التعاطي مع الهوية، وكل ما هو خاص ومحكي بصورة حرة ونقدية ومفتوحة؛ إنه نوع من إعادة إنتاج الهوية بصورة أكثر انفتاحاً وفاعلية[1].

إن أزمة الهوية هي أزمة علاقتنا بالذات في خضم الأزمات التي تغمرها. وهي من جهة أخرى أزمة التصور الذي نحمله على الهوية لا بوصفه إنتاجاً أو شيئاً نعمل على إيجاده وتوليده، بل ننظر إليها كمعطى ما ورائي. وهذا التصور الخاطئ والسحري للهوية هو ما جعلها سبباً للجمود والتخلف والاستبداد. يقول د. علي حرب بهذا الصدد: «ولا غرابة في أن يكون المآل كذلك. ذلك أن الهوية القوية والفعالة، ليست ما يملكه المرء أو يعطى له. إنها ليست كياناً ماورائياً، وإنما هي ثمرة الجهد والمراس والاشتغال على المعطى الوجودي، بكل أبعاده، من

(١) علي حرب؛ **حديث النهايات**؛ ص ٢١ ط ١ ـ ٢٠٠٠ ـ المركز الثقافي العربي ـ بيروت.

أجل تحويله إلى أعمال وإنجازات. إنها صناعة وتحويل، بقدر ما هي انبناء وتشكيل، والأحرى القول إنها بنية يعاد بناؤها باستمرار، خصوصاً عند بلوغ الأزمات أو الوقوع في المآزق. والخروج من المأزق يكون بإقامة علاقة نقدية مع الذات والأفكار، لإحداث قفزة ننتقل بها من لغة الشعار وعقلية الطوبى ومنطق الاستيلاب، إلى لغة الفهم وعقلية الخلق ومنطق الحدث والتكوين [...] فنحن نتعاطى مع الهوية بطريقة سحرية، أعني بعقلية سجل أنا عربي أو أنا لبناني، ولا يجدي ذلك نفعاً على أرض الواقع، وإنما المجدي هو ما ننتجه وننجزه»[١].

لقد تعاطينا مع الهوية ـ حسب علي حرب ـ بمنطق الحراسة والدفاع، وليس بمنطق تحويلي، يجعلها أكثر فاعلية وحيوية وإنتاجاً. إن هذا الموقف من الهوية، هو بالنتيجة سلبي، لأنه مؤشر على هشاشتها وضعفها. العلاقة المقترحة هنا، هي علاقة تحويلية حيوية تقوم على إنتاج الأفكار والحقائق وإنتاج الوقائع. والمطلوب هو تجدد الهوية وإنتاج ما به تتقوى ويتعزز وجودها؛ «إن هويتنا ليست ما نتذكره ونحافظ عليه أو ندافع عنه. إنها بالأحرى ما ننجزه ونحسن أداءه، أي ما نصنعه بأنفسنا وبالعالم، من خلال علاقاتنا ومبادلاتنا مع الغير»[٢].

إن خطاب الهوية، عائق حقيقي أمام التطور والنمو وابتكار الجديد من الأفكار والتصورات. فالأفكار تتجدد وتتطور في الفضاءات الأوسع، وهي بالتأكيد تتعدى إلى خارج الأطر المحلية الخاصة. وبدل أن يظل شغل الأيديولوجيات العربية الشاغل، هو كيف نحرس الهوية ونحميها من الغزو والاختراق وهيمنة الآخر، علينا أن نكتشف حلاً لمأزقنا الوجودي وطريقة ممارستنا له، حيث تصبح فيه علاقتنا بهويتنا خارج لغة الحراسة والأصل والتجنيس إلى فضاءات الابداع والمغامرة والتحول. إن ذلك بالأحرى خديعة للذات. فأزمة الهوية العربية، هي أولاً وقبل كل شيء، أزمة قائمة عند دعاة حماية الهوية أنفسهم، العاجزون عن إعادة إنتاج هوية فاعلة قادرة على التوسع والانتشار[٣].

وبينما كان خطاب الهوية أساساً لمشروعية المشاريع الأيديولوجية العربية، أصبح في نظر علي حرب مجرد وهم ومغالطة معيقة لتقدمنا؛ لا، بل فخ ينتصب في طريق «الأنا» كي يسجنها في دهاليز الخصوصية ويرهنها لخطاب التجنيس. من هنا، كان البديل في نظر علي حرب هو

(١) المصدر نفسه، ص ٢٣.

(٢) المصدر نفسه، ص ٢٦.

(٣) المصدر نفسه، ص ٣٦.

فك الحصار عن «الأنا»، وإطلاق سراحها في أفق تفاعلها مع الآخر للمساهمة في إنتاج الأفكار. إن الأنا بقدر ما تنتسب لأرضها وبيئتها، فهي تنتسب أيضاً للمجالات الأخرى، بفعل الاحتكاك أو بفعل التلاقي معها في مشتركات ثقافية وإنسانية عامة. فالهوية ليست واحدة، بل متعددة. يتحدث علي حرب عن هوية مركبة «لها غير وجه وتنفتح على أكثر من عالم»[1]. بهذا يدعونا الباحث إلى تجاوز المنظور المغلق للهوية أو المنظور الأنثروبولوجي التصنيفي الذي يجعل «الأنا» تتميز عن الآخر، وبأن نكف عن مغالطة أنفسنا وتزييف الوجود على حساب وجودنا، فطالما أننا نعيش على منجزات الغرب، فنحن بهذا المعنى غربيون شئنا أم أبينا. الذات هنا هي منظومة من العلاقات، إذ لا وجود لذات معزولة عن الغير[2].

إن خطاب المجاوزة لا يقف عند المعنى، بل يجرف كل ما عدا ذلك من قضايا ومسائل. وهذا أمر طبيعي، طالما أن كل ذلك لا يخرج من دائرة المعنى. إن منطق التحويل والتجاوز يقيم تصوره للهوية على أساس التحويل والتجاوز القائم في المعنى الذي نحمله عن الهوية. إنه انتهاك للهوية يمر عبر انتهاك المعنى. لكن يظل السؤال مطروحاً بإلحاح حول جدوى دعوى كهذه على الرغم من حسها النقدي وجرأتها. وهو ما مدى إمكانية نجاح لفكر لا يرضى بالمشاريع الفكرية، وينتقد الأنساق والدعوات والشعارات فيما هو يعود ليبشر بمشاريع من نوع آخر، ويدعو إلى طرق في التفكير مختلفة، وفيما هو يدافع عن وقائع، ربما كانت بالأمس أنساقاً فكرية دعى إليها أصحابها بالاصرار نفسه الذي نلمسه اليوم عند الايديولوجيين العرب. لقد انتقد علي حرب كل شيء؛ انتقد المنطق الصوري والاستقراء والهوية والحداثة والديموقراطية والعلمانية والأصولية والايديولوجية والقومية وكل شيء، وبذلك أظهر انتسابه إلى تيار العدمية العربية. بل وقد بدا باحثاً عن عصمة فكر مفقود حيث لا وجود للعصمة[3].

---

(١) علي حرب، **الممنوع والممتنع**؛ ص ١٠٦؛ ط ٢ ـ ٢٠٠٠، المركز الثقافي العربي ـ بيروت.

(٢) المصدر نفسه، ص ١٠٧.

(٣) لمزيد من الاطلاع على رأينا في آراء د. علي حرب، راجع: مع علي حرب في منطقه التحويلي، **مجلة الكلمة**، عدد ٣٨، السنة العاشرة ٢٠٠٣م ـ بيروت.

خاتمة:

الواقع والمتوقع

لقد تعرضنا في بحثنا هذا لأهم تمفصلات الفكر العربي والاسلامي المعاصر. وترصدنا لمجمل معضلاته وعموم إشكالاته، ابتداءً من مفهوم الأيديولوجيا نفسها ومروراً بمسألة النهضة ونقد المشاريع النهضوية وانتهاءً بمشكلة التراث والحداثة ومسألة الهوية. إنها المحطات التي شهدت أهم فصول الصراع الأيديولوجي في الفكر العربي والاسلامي المعاصر. صراع لم يتوقف منذ هزيمة ١٩٦٧م حتى يومنا هذا. لقد استهلك هذا الصراع كافة أشكال الأيديولوجيات ومارس كل ضروب التأويل والتحيز المنهجي. ليس ثمة أيديولوجية لم تجرب ولم تستنفد أغراضها في لجة هذا الصراع. ولا وجود لأيديولوجيا لم تمثل يوماً ما محور استقطاب القناعات النخبوية أو ألهمت خيال الجماهير، واعدة إياها بالفراديس المفقودة. لقد جرب الفكر العربي الاسلامي المعاصر التفكير الأيديولوجي والنقد الأيديولوجي وحتى خطاب «نهاية الأيديولوجيا». لكن في مقابل هذا التراكم الكبير في مجال الأيديولوجيا، ظل الواقع العربي في وضع تراجعي. وظل تاريخه المعاصر، تاريخ انهيارات كارثية على شتى الصعد ومختلف المناحي. وهو الأمر الذي يفسر إلى حد ما هذا التراجع في النقد الأيديولوجي لصالح خطاب النهايات، بكل أبعاده؛ نهاية الأيديولوجيا، نهاية التاريخ، نهاية دور المثقف ونهاية المشاريع النهضوية، ونهاية مفهوم الهوية... على أن مفارقات الواقع العربي تثير سؤالاً مزدوجاً. فبما أن الأيديولوجيات المتصارعة في الفكر العربي والاسلامي المعاصر، لم تستطع تحرير العالم العربي من مأزقه الحضاري ـ بل ربما زاد وضعه استفحالاً، كلما ازدادت حدة هذا الصراع الأيديولوجي ـ فهل هذا يا ترى، دليل على إخفاق الأيديولوجيا في حد ذاتها عن حل معضلات الواقع العربي، الأمر الذي يعزز من خطاب النهايات، أم أن ثمة خطأ ما في طريقة تدبير الفكر العربي الاسلامي المعاصر لاختياراته الأيديولوجية؟ إنهما سؤالان لا مفر منهما،

طالما أن الحديث عن ممارسة فكرية مجردة عن أي تحيز أيديولوجي لم يعد أمراً مقبولاً أو ممكناً اليوم. فطالما أن الفكر يحتمل الصحة والخطأ والخداع والمراوغة وأنصاف الحقائق وخلطاً بين الحق والباطل، فإن ذلك دليل على أن الفكر هو ممارسة أيديولوجية. فالأيديولوجيا بهذا المعنى تخضع للمنطق الضبابي (la logique floue)، أكثر مما تخضع للمنطق الصوري (la logique formelle)[١] إن وعينا بالواقع يزيد وينقص وكثيراً ما يحتل موقعاً ما بين الحقيقة والزيف..ما بين المطابقة الخالصة والمخالفة القطعية. فهو بناءً على ما سبق أقرب إلى المنطق الخاص بأنظمة التحكم في أجهزة التبريد أو التسخين. فليس الأمر هاهنا يتعلق بمنطق أبيض أو أسود وغياب مطلق للثالث المرفوع، بل إن مجال الأيديولوجيا يتسع للأبيض والأسود وباقي الألوان، فهو يتسع للأطروحة ونقيضها، وللثالث المرفوع. وهذا هو سر تناقض الأيديولوجيا واختلاف وظائفها الاجتماعية.

تنتصب الأيديولوجيا بين الفكر المجرد والواقع، إذ لا مجال للواقع في أن يقدم نفسه للفكر إلا عبر منظومة تصورية أيديولوجية. الأمر الذي يجعل للأيديولوجيا، سواء في صورتها المطابقة أو المخالفة أو المزيفة، سلطاناً واسعاً على الفكر وعلى الواقع. إننا لا نتعامل مع الواقع كما هو. فالحديث عن المطابقة هنا، ليس بالمعنى الذي يفيد عدم التخلف عن الواقع أو الموافقة القطعية، بل، إن الأمر أقرب إلى معنى القطع والاطمئنان منه إلى الموافقة القطعية. وهذا

(١) يتميز المنطق الضبابي La logique floue عن المنطق الصوري ـ -Formelle، بكونه منطقاً ضد الحصر. فهو يهتم بالمستويات الأخرى الواقعة بين الأطروحة ونقيضها. ومثل هذا المنطق واقعي جداً، وهو مستعمل في كل وسائل التبريد والتدفئة والإنارة، حيث أصبحت تخضع أكثر من أي وقت مضى إلى منطق الاشتداد والتضعف، في حين كانت محكومة بمنطق ثنائي يتحدد بالتشغيل ووقف التشغيل. وبهذا المعنى يكون المنطق الغامض واقعياً أكثر من المنطق الصوري. بل إنه يبدو أولى للاجتماع الإنساني منه في الصناعات. لأن منطق الاجتماع يعانق منطق الوجود المشكك في كونه مستويات ودرجات لا يمكن اختزالها بمنطق حصري. وعليه فالأيديولوجيا تخضع للمنطق الغامض بدل المنطق الصوري، لأنها بطبيعتها تعرض صوراً عن الواقع تزيد وتنقص بحسب قدرة الأيديولوجيا على الإقناع وعلى الاحتواء، وبحسب تموقعها في الخط الممتد ما بين الحقيقة والزيف. ليس غريباً أن يستعمل المنطق الغامض في وسائل الإنارة فقد جاء ذلك مطابقاً لإلهامات فلسفة النور الفهلوية السهروردية التي ستتحول إلى فلسفة الوجود عند ملا صدرا الشيرازي. فقد نظرت هذه الفلسفات إلى الوجود والنور، بوصفهما مشككان، اشتدادبان. فهناك نور وهناك نور أشد ونور أخفت. إن القول بالمنطق الضبابي خلافاً للصوري ليس موقفاً ضد ـ أرسطي، ما دام أن منظور أرسطو للاجتماع يخالف منظوره الصوري؛أي إنه اعترف بالثالث المرفوع في الاجتماع بعد أن رفضه في المنطق الصوري.

يفرض على الفكر أن يتعاطى مع الواقع بوصفه متطوراً وليس قاراً، ومعقداً وليس بسيطاً. فالفكر يتطور بحسب حاجيات الواقع ومتطلباته كما أن الأمر يتطلب وعياً بالاختيارات الأيديولوجية كما يفرضها الواقع والمتوقع. وهنا يبرز السؤال: إلى أي حد كان الفكر العربي والاسلامي المعاصر واعياً بخطواته واختياراته الأيديولوجية. وكيف أصبحت الأيديولوجيا في حد ذاتها عائقاً أربك مسيرة هذا الفكر وحال دونه ورؤية الأشياء بشكل يوافق متطلبات العصر وإلحاحاته في النمو والتقدم. ففي الوقت الذي استمر فيه الصراع الأيديولوجي في الفكر العربي والاسلامي المعاصر، على أشده، كان العالم يواصل مسيرة تقدمه ويتغير باتجاه أكثر اختزالية من الناحية الأيديولوجية. التضخم الأيديولوجي في الفكر العربي والاسلامي المعاصر لم يواكبه تطور في إنتاج المعرفة وصناعة الحلول. ما جعل المتوقع أكثر عرضة للتهديد من الواقع. إن المتوقع هو مجال لصراع بين أيديولوجيات أكثر تنكراً ومخاتلة ومرونة، ما يفرض على الفكر العربي والاسلامي مهمات أكثر تعقيداً في أفق التماسه لحقه في إنجاز نهضته المعاقة. لم يعد العالم اليوم في صيرورته التاريخية وسيرورته العولمية يعترف للأيديولوجيات السافرة والمباشرة والشمولية بالمشروعية. فالأيديولوجيا اليوم هي أكثر خفاءً ومكراً وتقية في عالم يتعولم بصورة جنونية ومخاتلة وأحياناً غير سوية، حيث أصبحت أيديولوجيته الحالمة، هي نهاية الأيديولوجيا ـ مثلما حلم الشيوعيون يوماً بمجتمع فردوسي تغيب فيه الدولة والطبقات الاجتماعية ـ، وبإعادة إنتاج العالم على قواعد جديدة في ممارسة الفكر والوجود معاً. إذا كانت مؤشرات الواقع دالة على إخفاق كبير في الفكر العربي والاسلامي المعاصر في إنجاز نهضته وتحقيق حلمه التاريخي، بعد أن تحولت كبرى المشاريع الأيديولوجية العربية الناجحة في الاستيلاء على السلطة أكثر ميلاً للشمولية والعسكرتارية والانعزالية، فإن مؤشرات المتوقع دالة على أننا من باب أولى عاجزين عن ولوج مستقبل لم نفقه منطق تحوله ولم نفقه دورنا وموقعنا فيه.

يمكننا الحديث عن رهانات المتوقع من خلال معطيين حاسمين في تحديد مكانة هذا الفكر، في ممكنات المستقبل:

المعطى الأول: حوار الحضارات

إن خطورة هذا المعطى تعكسها الطريقة التي ساس بها الأيديولوجيون العرب شأن «الأنا» في ظل استفحال خطاب الحوار بين الحضارات، حيث فرض هذا الأخير على الفكر العربي والاسلامي المعاصر مهمة إعادة إنتاج علاقته بأناه وهويته من مواقع مختلفة ومن حيثيات

تستجيب لمتطلبات عصر لم يعد يسمح بالانغلاق الثقافي أو الانكفاء على مجالات محلية مغلقة. نعم، إن الحديث عن حوار بين الحضارات ليس جديداً، ولا بدعة متوقعة خلا منها واقعنا المعاصر، وإن برز بشكل لافت في المرحلة الراهنة من وجودنا الحضاري، بل إنه مفهوم يعود إلى عقود من الزمان خلت[1]. وإذا كان ممكناً جداً التأريخ لبدء الاهتمام بحوار الثقافات أو على الأقل، الدعوة إلى هذا النوع من الحوار في متون فكرية وفلسفية خالصة، فإنه بالامكان تسجيل أن ما كان قد استجد في الآونة الأخيرة بهذا الخصوص، هو أن فكرة حوار الحضارات التي أصبحت رهان المتوقع، تزامنت مع ثلاثة عوامل، جعلت الفكر العربي والاسلامي المعاصر في وضع أكثر حرجاً من ذي قبل. بل وجعلت خطاب حوار الحضارات يشهد تضخماً لافتاً للنظر بصورة ترجمتها جل التظاهرات التي شهدتها عواصم العالم العربي والاسلامي، بخصوص حوار الحضارات وأيضاً جملة مراكز ومنتديات للدراسات والأبحاث التي كادت أن تجعل من «حوار الحضارات» أم المسائل الحرجة في الأيديولوجيا العربية الاسلامية المعاصرة مع دخول الألفية الثالثة؛ أهمية ذلك كما ذكرنا ثلاثة عوامل:

ـ العامل الأول: كوننا دخلنا عصراً أصبح ينزع أكثر فأكثر باتجاه العولمة ومجاوزة خطاب الهوية، التي باتت تعاني وضعاً هشاً للغاية وتواجهه أزمات خطيرة في وضع أكثر حرجاً. إن سؤال الهوية بالنسبة للفكر العربي والاسلامي سوف يتضاعف بشكل ملفت للنظر بما يجعل لا مخرج له رغم ممانعته الشديدة التي بدأت تشهد تراخياً ملحوظاً، أمام فعل التقويض الآتي من انسياب الرساميل والعولمة، إلا بالانخراط في مسار المطالبة بحد أدنى من الحوار بين

(١) يعود مفهوم حوار الحضارات أو الثقافات إلى عقود من الزمان، حيث ظل الاهتمام بهذا الموضوع حبيس الأبحاث المتخصصة في دراسة الثقافات، ويأتي في مقدمتها الدرس الأنثروبولوجي الحديث في أفق ثورته النهاجية مع جملة من الرواد الإثنولوجيين، وفي طليعتهم كلود ليفي ستراوس، إضافة إلى أسماء لامعة أخرى، مثل بيير كلاستر وبعض النقاد والتفكيكيين أمثال أمبرتو إيكو وجاك دريدا... إن الحديث عن حوار بين الثقافات أو الحضارات كان قد وجد أساسه في الأنثروبولوجيا البنيوية حيث أعادت طرح السؤال على الأنثروبولوجيا الكلاسيكية وعلى أحكامها التي جاءت مبتسرة ومتحاملة وتهميشية تجاه الثقافات الواقعة خارج الجغرافيا الغربية وخارج منطق تاريخيتها. الأمر الذي أحدث زحزحة في سقف المسلمات الأيديولوجية للفكر الغربي الغارق في سباته «الأنوي» وتمركزه الثقافي والمجالي. دون أن ننسى الإشارة إلى إحدى أهم الأعمال المبكرة والتي لم تمنح أهمية تذكر؛ ألا وهو الكتاب القيم للدكتور غارودي، والذي جاء تحت عنوان: «من أجل حوار الحضارات». وهو كتاب صادر سنة ١٩٧٧م.

الحضارات، ما يخول للأنا هامشاً من الاحتفاظ بخصوصيتها.

ـ العامل الثاني: ويتعلق بالظروف الصعبة التي يواجهها العالم العربي والاسلامي، لا سيما ما كان يتصل منها بالصراع العربي الاسرائيلي المزمن والمعقد. حيث ازداد تعقيداً، بعد أن أسفر المشروع الاسرائيلي الاستيطاني عن طبيعته التوسعية والمهيمنة، ليس فقط على فلسطين، بل على راهن العرب ومستقبلهم في أفق مشاريع مهددة لطموح المجتمعات العربية في تحقيق نهضتها على أرضية من استقلالها الحضاري وتميزها الثقافي. مثل ذلك مشروع الشرق أوسطية الذي نادى به بيريز أو مبادرة الشرق الأوسط الكبير كما دعى إلى ذلك جورج بوش. مشروع شرق أوسطية يسعى إلى محو كل ما من شأنه أن يمت بصلة للهوية العربية والاسلامية. أي لكي يستكمل مشروع سايكس بيكو جديد، ليس في مستوى التقسيم الجيو ـ سياسي، بل يتعدى إلى نوع من التقسيم الجيو ـ استراتيجي القائم على المشترك المجالي والجغرافي وليس على العامل التاريخي والسوسيو ـ ثقافي[1]. إن وضعية العالم العربي، وتحديداً في ظل الأوضاع السياسية التي تعصف بآخر قلاعه الحضارية والثقافية، وفي أفق التهديدات الأجنبية المتواصلة والاحتلالات المباشرة لبعض أقطاره مثل الأراضي الفلسطينية المحتلة والعراق الجريحين. في أفق تدهور مردودية التعليم والأنظمة التربوية، وانهيار معدلات النمو، وبروز خطاب ما يسمى بمحاربة الارهاب منذ الحادي عشر من سبتمبر/أيلول وما تلاه من أعوام كانت أكثر إيلاماً وإعاقة للعالم العربي والاسلامي، حيث باتت الأنظار تتوجه إليه بوصفه مجالاً لتصدير الارهاب الدولي، وحيث ترجمت كل هذه التهم إلى تدابير أمنية شملت القطاع العسكري والسياسي والاقتصادي والاعلامي؛ لا بد حينئذ أن نفهم لماذا أصبحت فكرة «الحوار بين الحضارات» تحظى بأهمية استثنائية وقضية مهمة في الفكر العربي والاسلامي المعاصر.

ـ العامل الثالث: وهذا هو بيت القصيد؛ وهو أن فكرة حوار الحضارات خرجت من

---

(١) هناك تحرش واضح بمجال الشرق الأوسط. لقد كان برنار لويس الذي يعتبر الأب الروحي لهينتنغتون في مسألة الصدام الحتمي بين الحضارة الغربية والإسلام، قد استشكل في كتابه «الهويات المتعددة للشرق الأوسط» على أن تكون الرابطة في العالم العربي والإسلامي قائمة على البعد الديني، في نوع من الإيحاء إلى أهمية الشرق أوسطية كعنوان بديل. وقد رأينا الإصرار نفسه على تجريد هذا المجال عن عنوان متصل بهويته القومية والدينية والحضارية مع مشروع الشرق أوسطية، كما عبر عنه بيريز في كتابه «شرق أوسط جديد». وليس بعيداً عن ذلك مبادرة جورج بوش الابن التي أطلقها في شهر فبراير/شباط، حول مشروع الشرق الأوسط الكبير.

كونها مجرد اهتمام أكاديمي أو فردي أو ذوقي إلى فكرة ذات أبعاد اقتصادية وسياسية وذات تشعبات مؤسسية دولية. لقد بدا ذلك واضحا من خلال المقترح الذي تقدم به الرئيس الايراني السيد محمد خاتمي للجمعية العامة للأمم المتحدة في آب/ أغسطس ١٩٩٨م وهو بمثابة اقتراح بأن تكون سنة ٢٠٠١م، سنة الأمم المتحدة للحوار بين الحضارات[١]. الأمر الذي أعطى دفعاً أقوى للمشروع الأخير، واهتماماً مضاعفاً[٢].

لقد جاءت الدعوة إلى حوار الحضارات كبديل عن فكرة الصدام بين الحضارات التي برزت هي الأخرى وبصورة لافتة في تلك الفترة، حيث بدأت إرهاصاتها مع مقال كتبه صامويل هينتنغتون سنة ١٩٩٣م بمجلة (Foreing affairs)، ثم سرعان ما طوره في صورة كتاب سنة ١٩٩٦م تحت عنوان: «صدام الحضارات وإعادة صياغة النظام العالمي»[٣].

إذا استثنينا ذلك القسم المحدود جداً من المثقفين الذين وقفوا موقفاً رفضوياً ضد فكرة الحوار بين الحضارات، فإننا نجد أن القسم الأوسع من الذين تقبلوا هذه الدعوة بقبول حسن، لم يتفقوا على أساس غائي موحد، مما جعل المواقف تأتي بصورة تتنوع في أبعادها الأيديولوجية وتتفاوت في مستويات استيعابها لمضمون هذه الدعوة، وللآليات التي عالجوا بها هذا المفهوم[٤]. فقد تراءى للبعض من أولئك الذين رفضوا الانخراط في النقاش الدائر حول

---

(١) كان الرئيس الإيراني السيد محمد خاتمي قد ألقى خطاباً في الجمعية العامة للأمم المتحدة في آب/ أغسطس ١٩٩٨م. وقد اقترح خلال ذلك أن تكون سنة ٢٠٠١م سنة الأمم المتحدة للحوار بين الحضارات. وقد صادقت الجمعية العامة للأمم المتحدة في دورتها الثالثة والخمسين على هذا المقترح.

(٢) تجلى ذلك في مجمل التظاهرات والمشاريع التي انطلقت على إثر المصادقة الأممية المذكورة. وفي السياق نفسه تأسس المركز الدولي لحوار الحضارات في طهران، ترأسه وزير الثقافة السابق د. مهاجراني، وقد حلّ مكانه د. بروجردي. وقد استقبلت إيران عدداً من المؤتمرات والندوات بهذا الخصوص استقطبت فعاليات من شتى أقطار العالم.

(٣) أثار هذا الكتاب ردود فعل مختلفة في إيقاع استيعابها للأسس الأيديولوجية التي يقف عليها المتن الهينتنغتوني. ولم أجد من المفكرين العرب تحديداً، من حاول قراءة هذا المتن من زاوية خارج حرارة البوليميك السياسي والأيديولوجي. وللإطلاع على رأي مخالف في هذا المجال، انظر كتاب: **«المفارقة والمعانقة»** «رؤية نقدية في مسارات العولمة وحوار الحضارات»؛ إدريس هاني، ط ١ ـ ٢٠٠١ المركز الثقافي العربي / بيروت.

(٤) لعل واحدة من المشكلات المفهومية التي سقط فيها المثقفون العرب، هو الخلط الكبير بين مفهوم الثقافة ومفهوم الحضارة. فهل هو حوار بين الثقافات أم حوار بين الحضارات. لمزيد من الاطلاع على حيثيات هذه الإشكالية انظر: إدريس هاني: **«حوار الحضارات»** ط ١ ـ ٢٠٠٢ المركز الثقافي العربي ـ بيروت.

«حوار الحضارات»، أن ثمة ما هو أهم من هذا الموضوع، وبأن هناك مهاماً لم يستوفها الفكر العربي والاسلامي المعاصر. فلا جدوى إذن من الاهتمام بمفهوم يحمل آثار التضليل الاعلامي الغربي، ولننصب على بناء مشروعنا الحضاري قبل الحديث عن حوار بين الحضارات. فتلك ملهية من ملهيات فكرنا، تضلله وتشغله عن مهامه وأولوياته وتنهكه في موضوع لا يخدم واقعه أو متوقعه. هذا فيما رأى فيها البعض فكرة حتمية لا مفر منها، وبأن الفكر العربي والاسلامي المعاصر مدعو للإجابة عن هذا السؤال. فهو سؤال الواقع والمتوقع في آن واحد.

المعطى الثاني: العولمة

على الرغم من أن موضوع حوار الحضارات وموضوع العولمة يثيران إشكالات متقاربة، إضافة إلى طبيعة التوقيت الزمني الذي تفجر فيه خطابهما ذو الأصول المشتركة، ما يوحي باشتراك آفاقهما، إلا أننا إذا قاربناهما في ضوء حاجات المجال الأهلي الخاص، وانبثاق «الأنا» كمحور حتمي لنهضته، سوف نجدنا أمام ما به اشتراكهما تارة وما به افتراقهما تارة أخرى. فليس دعاة العولمة هم دائماً دعاة حوار بين الحضارات. فكثير من دعاة العولمة هم في الحقيقة دعاة أمركة وتغريب، ودعاة قطيعة مع التاريخ ومع المحلي الخاص. وليس دعاة حوار الحضارات هم بالضرورة دعاة عولمة. فكثير من دعاة حوار الحضارات يجدون في ذلك ذريعة لتعزيز المجال الأهلي والامعان في انغلاق الهوية،والدعوة إلى الخصوصية. وهكذا يبدو أن «الأنا» في خضم النقاش الجاري في إطار حوار الحضارات والعولمة، غدا نقاشاً عاماً وعالمياً أيضاً. لكن بخصوص المجال العربي والاسلامي، فإننا نجدنا أمام وضع أشد حساسية وخطورة. والسبب في ذلك، أننا لا زلنا نحمل أثقال هويتنا ومعضلة «الأنا»، حيث لم نكد نخرج من هيمنة المستعمر ومن تحرشاته الجديدة، حتى أقحمنا فيما سمي بعدئذ بمشروع نظام عالمي جديد، ضمن منظور مختلف، فرض على المحيط العربي والاسلامي إعادة طرح سؤال «الأنا» وانهماماً خاصاً بالهوية غير مسبوق من فرط حساسيته. تفرض العولمة تحديات على المتوقع أكثر حرجاً وتعقيداً مما هو عليه الواقع العربي والاسلامي. ويتجلى ذلك من خلال التحديات الثلاثة التالية:

أ ـ التحدي الموجه ضد الهوية

يفرض المتوقع على الفكر العربي والاسلامي المعاصر تحديات ومهام تطالبه بتصعيد خيار الاجتهاد المضاعف وبتأمل جديد في مسألة الهوية. فالعولمة بطبيعتها وطبيعة الآليات التي

تعتمدها، تشكل تحدياً واختراقاً للهويات الثقافية، وتفرض انفتاحاً أوسع على عالم لم تعد الأنماط فيه تخضع لمنطق التحول البطيء، بل المتوقع يعد الفكر العربي والاسلامي المعاصر، بشوط جديد يكون فيه العالم متغيراً باستمرار وبوتيرة أسرع. وأمام هذا الانجراف الكبير للأنماط والتقاليد والأعراف والقيم، سيبدو وضع الهويات في حرج شديد.

ب ـ التحدي الأيديولوجي

إذا كان الواقع يؤشر على إخفاق كبير لدى الفكر العربي والاسلامي المعاصر في بناء مشروعه النهضوي في أفق صراع أيديولوجي جربت فيه كافة الأفكار والمقولات واستهلكت فيه كل التقنيات والتحيزات المنهجية؛ أجل، إذا كان هذا هو شأن الواقع، فإن المتوقع يعد هذا الفكر بتحولات عميقة في فلسفة النظر إلى مشكلات الواقع أو تلك التي ستتولد في أسيقة المتوقع وموجبات مرحلته الموسومة بالتغير الدائم والشديد. إن الأيديولوجيا التي ظلت تحتفظ في الواقع العربي بمكانتها، رغم كل الاخفاقات التي تواطأت على المشاريع العربية، سوف تواجه متوقعاً لا يحتفل بالأيديولوجيا احتفال الواقع بها. وما حالة التراخي التي بدأت تتهدد الخطاب الأيديولوجي في الواقع إلا مؤشراً على أن أزمتها ستستفحل في المتوقع. وطبعاً، ليس الحديث هنا حول موت الأيديولوجيا، بل عن طور جديد من وظائفها في الاجتماع، وتمظهرات جديدة في شكلها وموقعيتها. وذلك إيماناً منا بأن الأيديولوجيا لا تموت إلا بموت الاجتماع. وهي باقية ببقائه، وإن تنوعت أشكالها وتعددت وظائفها الاجتماعية.

ج ـ التحدي الاجتماعي والاقتصادي والمعرفي

لقد مثل تقرير التنمية الانسانية العربية لعام ٢٠٠٢ وعام ٢٠٠٣، صدمة جديدة، كان لها وقع كبير جداً على الفكر العربي والاسلامي المعاصر. ليس ذلك لأنه تقرير يسعى إلى ترسيخ تقليد سنوي غاب عن المجال العربي فحسب، بل نظراً لكون المشاريع العربية باتت تتصارع أيديولوجياً، بعيداً عن صدمة الأرقام المهولة التي تؤشر على انهيارات كارثية في مستوى المعرفة والتنمية، وحتى على الصعيد الاستراتيجي. لقد ركز تقرير التنمية الانسانية العربية لعام ٢٠٠٣ على مجتمع المعرفة. ويأتي الحديث عن مجتمع المعرفة في المجال العربي كي يؤكد على عمق الانحدار الذي يتجه نحوه المجتمع العربي، اقتصادياً وسياسياً واجتماعياً.

يؤكد التقرير المذكور على أزمة المعرفة في البلاد العربية. وقد عبر عن ذلك بما يلي:

«إن المعرفة تبدو طريدة في البلدان العربية الآن، بل تقوم عقبات مجتمعية تحول دون قيام مجتمع المعرفة [...] ونخشى أن يؤدي دوام الاتجاهات الراهنة إلى تهميش دور المعرفة في المجتمعات العربية [...] إن النتيجة المنطقية لاستمرار غياب المعرفة عن الوطن العربي ليست أقل كارثية. النتيجة المتوقعة هي استمرار العرب في موقع هامشي من تاريخ البشرية القادم»[1]. بل إن التقرير يؤكد على أن وضعا كهذا لا يساعد في تحقيق حلم العرب في وجود كريم ومقتدر في الألفية الثالثة[2]. لقد جاءت تصريحات التقرير المذكور غاية في التشاؤم، في رصدها لمتوقع عربي لا يبشر هذا الكيان بمستقبل أفضل في أفق عالم يتعولم بلياقة عالية يتيحها له تراكم المعرفة ونجاحه في إنشاء مجتمع المعرفة. فالعولمة بهذا المعنى، سوف تكون في صالح مجتمعات المعرفة، وليس في صالح المجتمعات الواقعة على هامش التحولات العالمية. إن العولمة في أفق الحقائق والأرقام التي تضمنها تقرير التنمية الانسانية العربية لعام ٢٠٠٢، مؤشر على التحدي الكبير الذي يواجه الفكر العربي والاسلامي المعاصر، في سبيل مواجهة واقع عربي آيل للانهيار. إن العولمة تزيد الوضع العربي تمأزقاً، طالما أن صفقات التجارة الحرة التي تعقد بين البلدان الكبرى والبلدان الصغرى في ضوء بنود لا تراعي هشاشة الأوضاع الاقتصادية والاجتماعية المحلية، يجعل العولمة تجرف حق الدول في النمو الاقتصادي الطبيعي. وعليه، تغدو المشاريع النهضوية، في هذا السياق، مهددة. ما يوجب على الفكر العربي والاسلامي المعاصر مهمات مضاعفة لمواجهة مستقبل ليس متغيراً فحسب، بل هو مستقبل ينزع إلى قانون الطفرة التي تقسم العالم إلى الأعلى والأسفل، في غياب سافر للمستويات الوسطى. وهذا هو الوجه الأكثر خطورة في العولمة على مصير ومستقبل التنمية الاقتصادية والاجتماعية والسياسية والمعرفية للمجتمعات العربية والاسلامية.

وبناءً عليه، يتعين قراءة المتوقع في ضوء الواقع. والمستقبل في ضوء الحاضر. فهما متصلان غير منفصلين. استلهام المتوقع من الواقع يفرض إعادة طرح السؤال على الحاضر مثلما كان الواقع يفرض إعادة طرح السؤال على التراث. إن جزءاً كبيراً من مشكلة العالم العربي والاسلامي يكمن في انحسار الحياة الفكرية وطغيان النرجسية والشعور بالاستكفاء بالموجود وضمور آليات إنتاج المعرفة، لا سيما وأن ذلك أصبح مطلباً ناجزاً في زمن يفرض علينا، كأمة

(١) تقرير التنمية الإنسانية العربية للعام ٢٠٠٣: **نحو إقامة مجتمع المعرفة**، ص ١٦١، برنامج الأمم المتحدة والصندوق العربي للإنماء الاقتصادي والاجتماعي ط ٢٠٠٣ ـ المملكة الأردنية الهاشمية.

(٢) المصدر السابق ص ١٦١.

طامحة. إن الأيديولوجيا تسيطر وتستفحل على حساب المعرفة، حينما يصبح المجتمع الذي تنشأ فيه أو تستنبت داخل بعض مكوناته الفاعلة، تحت ضغط الانسداد الفكري وغياب المشاركة والتراجع في معدل إنتاج المعرفة. فالأيديولوجيات المزيفة ـ وهي لا تصبح مزيفة إلا بعد أن تفقد مبرر وجودها وتغدو وظيفتها محض مصلحة للفئات المهيمنة ـ تتراجع في مجتمعات المعرفة، في الوقت الذي تزدهر ويتنامى سلطانها في المجتمعات الواقعة في فخ الشمولية والحصار وسلطة الفكر الواحد.

المراجع العربية والمترجمة

- أركون، محمد: **تاريخية الفكر العربي والاسلامي**، تـ: هاشم صالح ط ٣، مركز الانماء القومي والمركز الثقافي العربي، بيروت ١٩٩٨م.
- أركون، محمد: **الفكر الاسلامي**، قراءة علمية، تـ: هاشم صالح ط ٢، مركز الانماء القومي ـ المركز الثقافي العربي، بيروت ١٩٩٦م.
- أركون، محمد: **قضايا في نقض العقل الديني**، تـ: هاشم صالح ط ٢، دار الطليعة، بيروت ٢٠٠٠م.
- أمين، سمير: **نحو نظرية للثقافة** ط ١، معهد الانماء العربي ١٩٨٩م.
- الأنصاري، محمد جابر: **مساءلة الهزيمة**، ط ١، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت ٢٠٠١م.
- ايكن، هنري دافيد: **عصر الأيديولوجيا**، ت: محيي الدين صبحي، ط ٢ ـ ١٩٨٢ ـ دار الطليعة، بيروت.
- برهييه، إميل: **تاريخ الفلسفة**، ت: جورج طرابيشي، ط ١ ـ تشرين الأول/اكتوبر ١٩٨٥ ـ دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت.
- بروديل، فرنان: **الحضارة المادية والاقتصادية والرأسمالية**، تـ: مصطفى ماهر ط ١، دار الفكر للدراسات، القاهرة ـ باريس ١٩٩٣م.
- بلقزيز، عبد الاله: **أسئلة الفكر العربي المعاصر**، كتاب المعرفة للجميع ط ١، مطبعة ـ النجاح الجديدة، الدار البيضاء، المغرب، أكتوبر٢٠٠١م.
- ابن المواز، أحمد: **حجة المنذرين على تنطع المنكرين**، مخطوط بالخزانة العامة بكلية الآداب بالرباط ـ المغرب.
- البيطار، نديم: **الأيديولوجيا الانقلابية**، ط: نيسان ٢٠٠٠م، بيسان للنشر والتوزيع والاعلام، بيروت.

- تيزيني، طيب: **من التراث إلى الثورة**، ط ١، دار ابن خلدون، بيروت، حزيران١٩٧٦م.
- الجابري، محمد عابد: **إشكالية الفكر العربي المعاصر**، ط ٤، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت ٢٠٠٠م.
- الجابري، محمد عابد: **نحن والتراث**، ط ٦ ـ المركز الثقافي العربي، بيروت/الدار البيضاء ١٩٩٣م.
- الجابري، محمد عابد: **بنية العقل العربي**، ط١ ـ المركز الثقافي العربي، بيروت/الدار البيضاء ١٩٨٦م.
- الجابري، محمد عابد: العقل الأخلاقي العربي، ط ١، المركز الثقافي العربي، بيروت/ الدار البيضاء ٢٠٠١م.
- الجابري، محمد عابد: **التراث الحداثة**؛ دراسات ومناقشات ط ١،المركز الثقافي العربي، بيروت/الدار البيضاء ١٩٩١م.
- حرب، علي: **الأختام الأصولية والشعائر التقدمية، مصائر المشروع الثقافي العربي**، ط ١، المركز الثقافي العربي، بيروت/الدار البيضاء ٢٠٠١م.
- حرب، علي: **حديث النهايات**، ط ١، المركز الثقافي العربي، بيروت/الدار البيضاء ٢٠٠٠م.
- حرب، علي: **العالم ومأزقه**، ط ١ ـ المركز الثقافي العربي، بيروت/الدار البيضاء ٢٠٠٢م.
- حرب، علي: **نقد النص**، ط ١، المركز الثقافي العربي، بيروت/الدار البيضاء ١٩٩٣م.
- حرب، علي: **الماهية والعلاقة، نحو منطق تحويلي**، ط١، المركز الثقافي العربي، بيروت/الدار البيضاء ١٩٩٨م.
- حرب، علي: **الممنوع والممتنع**، ط ٢، المركز الثقافي العربي، بيروت/الدار البيضاء ٢٠٠٠م.
- حنفي، حسن: **التراث والتجديد**، موقفنا من التراث القديم، ط ٥، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت ٢٠٠٢م.
- حنفي، حسن: **من العقيدة إلى الثورة**، ط ١، المركز الثقافي العربي، بيروت/الدار البيضاء، ١٩٨٨م.

- حنفي، حسن: **مقدمة في علم الاستغراب**، المؤسسة الجامعية العربية، ط مدبولي، القاهرة ١٩٩١م.
- حمودة، عبد العزيز: **المرايا المقعرة**، عالم المعرفة، مطابع الوطن، الكويت، أغسطس ٢٠٠١م.
- الخطيبي، عبد الكبير: **النقد المزدوج**، منشورات دار عكاظ، المغرب ـ بدون تاريخ.
- خليل، فؤاد: **الفكر النهضوي العربي؛ الانكسار البنيوي**، ط ١، دار الفارابي، بيروت ٢٠٠٢م.
- دكروب، محمد: **الأنثروبولوجيا: الذاكرة والمعاش** ط ٢ ـ دار الحقيقة، بيروت، ١٩٩١.
- زيعور، علي: **انجراحات السلوك والفكر في الذات العربية**، ط ١، المركز الثقافي العربي، بيروت.
- سبيلا، محمد: **دفاتر فلسفية** ـ بمعية د. عبد السلام بنعبد العالي ـ ط ١ ـ دارتبقال، المغرب ٢٠٠٣م.
- ستراوس، كلود ليفي: **الأسطورة والمعنى**، تـ: صبحي حديدي ط ١ ـ دار الحوار للنشر والتوزيع، سورية، ١٩٨٥م.
- ستروك، جون: **البنيوية وما بعدها**، تـ: د. محمد عصفور، عالم المعرفة، الكويت، ١٩٩٦م.
- السيد، رضوان: **سياسات الاسلام المعاصر، مراجعات ومتابعات**، ط: دار الكتاب العربي، بيروت ١٩٩٧م.
- شرابي، هشام: **النظام الأبوي وإشكالية تخلف المجتمع العربي**، تـ: محمود شريح، مركز دراسات الوحدة العربية ط ٢، بيروت ١٩٩٣م.
- الطهطاوي، رفاعة: **تخليص الابريز في تلخيص باريس**، ط ١، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت ٢٠٠٢م.
- عبد الرحمان، طه: **الحق العربي في الاختلاف الفلسفي** ط ١،المركز الثقافي العربي، بيروت/الدار البيضاء ٢٠٠٢م.
- عبد الرحمان، طه: **تجديد المنهج في تقويم التراث** ط ٢، المركز الثقافي العربي، بيروت/الدار البيضاء ـ بلا تاريخ ..

- عبد الرحمان، طه: **سؤال الاخلاق، مساهمة في النقد الأخلاقي للحداثة الغربية**، ط ١، المركز الثقافي العربي، بيروت/الدار البيضاء ٢٠٠٠م.
- العروي، عبد الله: **مفهوم الأيديولوجيا**، ط ١ ـ ١٩٨٣، المركز الثقافي العربي، بيروت/الدار البيضاء.
- العروي، عبد الله: **الأيديولوجيا العربية المعاصرة**، تـ: محمد عيتاني ط ٣ ـ تشرين الثاني، دار الحقيقة، بيروت ١٩٧٩م.
- العروي، عبد الله: **العرب والفكر التاريخي** ط ٢، المركز الثقافي العربي، بيروت/الدار البيضاء ـ بلا تاريخ ـ.
- العروي، عبد الله: **مفهوم العقل** ط ١، المركز الثقافي العربي، بيروت/الدار البيضاء ١٩٩٦.
- العلوي، سعيد بن سعيد: **الاجتهاد والتحديث، دراسة في أصول الفكر السلفي في المغرب**. ط ١، مركز دراسات العالم الاسلامي، مالطا، سلسلة الفكر الاسلامي المعاصر ٣ ـ ١٩٩٢م.
- عمارة، محمد: **جمال الدين الأفغاني المفترى عليه**، ط ١، دار الشروق، القاهرة ١٩٨٤م.
- غورفيتش، جورج: **الأطر الاجتماعية للمعرفة**، تـ: د. خليل أحمد خليل، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع ـ بيروت، ١٩٨١م.
- كانط، إيمانويل: **نقد العقل المجرد**، تـ: أحمد الشيبان، دار اليقظة العربية للتأليف والنشر، بيروت ـ بلا تاريخ ...
- الكواكبي، عبد الرحمان: **أم القرى**، ط ٥، دار الشرق العربي، حلب، سورية ١٩٩٦م.
- مرشو، غريغوار: **أيديولوجيا الحداثة** ـ ط ١، دار الأهالي، دمشق، ٢٠٠٠م.
- مرشو، غريغوار: **مقدمات الاستتباع، الشرق موجود بغيره لا بذاته**، ط ١، سلسلة قضايا الفكر الاسلامي، المعهد العالمي للفكر الاسلامي، ١٩٩٦م.
- نيتشه، فريديريك: **أفول الأصنام**، تـ: حسان بورقية ومحمد الناجي ط ١ ـ افريقيا الشرق المغرب، ١٩٩٦م.
- هابرماس، يورين: **القول الفلسفي للحداثة**، تـ: فاطمة الجيوشي، منشورات وزارة الثقافة في الجمهورية العربية السورية، دمشق ١٩٩٥م.

- هاني، ادريس: **حوار الحضارات، ط ١**، المركز الثقافي العربي، بيروت/الدار البيضاء ٢٠٠٢م.
- هاني، ادريس: **العرب والغرب: أية علاقة أي رهان**، ط ١ ـ دار الاتحاد، توزيع دار الطليعة، بيروت ١٩٩٨م.
- هاني، ادريس: **محنة التراث الآخر**، ط ١، الغدير للدراسات والأبحاث، بيروت ١٩٩٨م.
- هاني، ادريس: **المفارقة والمعانقة**: رؤية نقدية في مسارات العولمة وحوار الحضارات ط ١، المركز الثقافي العرب، بيروت/الدار البيضاء ٢٠٠١م.
- المرزوقي، أبو يعرب: **شروط نهضة العرب والمسلمين**، ط ١ ـ دار الفكر، دمشق ٢٠٠١م.
- المرزوقي، أبو يعرب: **آفاق النهضة العربية**، ط ١ ـ دار الطليعة، بيروت ١٩٩٩م.
- مروة، حسين: **النزعات المادية في الفلسفة العربية الاسلامية**، ط ٦، دار الفارابي، بيروت ١٩٨٨م.
- مطهري، مرتضى: **الحركات الاسلامية في القرن الأخير**، تـ: صادق العبادي ط ١، دار الهادي، بيروت ١٩٨٢م الصحف والمجلات والمنشورات.
- مجلة مدارات فلسفية، العدد ٣، فبراير ٢٠٠٠، الجمعية الفلسفية المغربية.
- المجلة الفلسفية العربية، العدد الثاني، كانون الثاني/يناير ١٩٩٣، الجمعية الفلسفية العربية، الجامعة الأردنية، عمان..
- محاضرات في حوار الحضارات، المستشارية الثقافية للجمهورية الاسلامية الايرانية بدمشق ط١ ـ ٢٠٠١م.
- مجلة النهج، عدد ٦٦ ـ ٢٠٠٢، مركز الأبحاث والدراسات الاشتراكية في العالم العربي، سورية.
- مجلة عالم الفكر، عدد ٣، مارس ٢٠٠١، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت..
- مجلة فكر ونقد، عدد ٤٥، يناير ٢٠٠٢م، يصدرها د. محمد عابد الجابري من المغرب..
- مجلة الفكر العربي، عدد ٦٨، معهد الانماء العربي، بيروت ١٩٩٢م.

- تقرير التنمية الانسانية العربية للعام ٢٠٠٣: نحو إقامة مجتمع المعرفة، برنامج الأمم المتحدة والصندوق العربي للإنماء العربي الاقتصادي والاجتماعي، ط ٢٠٠٣، المملكة الأردنية الهاشمية.

المراجع الأجنبية

- Altusser, louis: **Ecrits philosophiques et politique**; édition stok/imec 1995.
- Altusser, louis: **pour marx**, éditions la découverte 1, place, paul-painlève - 5 paris- 1986.
- Baudlaire, ch: **curiosités ésthetiques, l'Art romantique**, édition H. le Maitre, 1962.
- Freud, Sigmund: **l'interpretation des rèves**, traduit par I. meyerson et D. berger, paris, p. u. f, 1967.
- LYOTARD, Jean-francois; **la condition postmoderne**, paris, Minuit, 1979
- Gazeneuve, Jean: **Dix grandes notions de la sociologie**, éditions du Seuil 1976
- Hyppolite, Jean: **Introduction a la philosophie de l'histoire de Hegel**, édition du seuil 1983.
- Marx, Karl et F. engels: **l'idiologie allemande**, t. par Auger, Badia, Baudrillard, Cartelle; éditions sociales, paris
- lyotard, Jean-francois: **la condition postmoderne**, paris, minuit, 1979.
- Ricoeur, Paul: **du texte a l' action**, édition du seuil 1986.
- Strauss, Claude levie: **Antrhropologie structurale**, plan 1971, paris.